اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۹۷ء

مدیر:
ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۹۷ء)
مدیر	:	وحید قریشی
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۷ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۵۹
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۳۷ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۹۷ء | شمارہ: ۴

اقبالیات (اقبال ریویو)

جنوری-مارچ ۱۹۹۷ء

پاکستان گولڈن جوبلی تقریبات کے سلسلے میں خطبات اقبال کا خصوصی نمبر

اقبال اکادمی پاکستان

ایوان اقبال- لاہور

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان' لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی' شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی مثلاً" اسلامیات' فلسفہ' تاریخ' عمرانیات' مذہب' ادب' آثاریات وغیرہ۔

مدیر "اقبالیات" ایوان اقبال' خیابان اقبال' لاہور (فون نمبر ۶۳۱۴۵۱۰) کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہو گی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۳۰ روپے
زر سالانہ	۱۰۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے ۱۵ ڈالر سالانہ	
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان' ایوان اقبال' لاہور' خیابان اقبال' فون نمبر ۶۳۱۴۵۱۰

محل فروخت: ۱۱۶ میکلوڈ روڈ' لاہور فون: ۷۳۵۷۲۱۴

اقبالیات (اردو)

(اقبال ریویو)

جلد نمبر ۳۷ — جنوری ۔ مارچ ۱۹۹۷ء — شمارہ نمبر ۴

ترتیب

قلمی معاونین

چودھری مظفر حسین	ڈائریکٹر آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگرس ۷۔ فرینڈز کالونی ملتان روڈ' لاہور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	استاد شعبہ اردو اورینٹیل کالج جامعہ پنجاب لاہور
ڈاکٹر تحسین فراقی	استاد شعبہ اردو اورینٹیل کالج جامعہ پنجاب لاہور
خضر یٰسین	لاہور
احمد رضا خان	متعلم پی۔ ایچ۔ ڈی (فلسفہ) جامعہ پنجاب' لاہور
طارق محمود اعوان	لاہور
ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان ایوان اقبال' لاہور
محمد الطاف حسین آہنگر	کوالالمپور' ملائیشیا
پروفیسر نیاز عرفان	راولپنڈی
ڈاکٹر رحیم بخش شاہین	چیئرمین شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی' اسلام آباد

علامہ اقبالؒ کے انگریزی خطبات

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

علامہ اقبال کا پہلا اردو مجموعہ ء کلام "بانگ درا" 1924ء میں منظر عام پر آیا' مگر اس کی اشاعت سے پہلے ہی ان کی شہرت نہ صرف بر عظیم پاک و ہند بلکہ چار دانگ عالم میں پھیل چکی تھی۔ بر عظیم میں ان کی مقبولیت کے اسباب میں انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسوں میں ان کی نظم گوئی،[1] "مخزن" "ہمایوں" اور دیگر ادبی جرائد اور اخبارات میں ان کی نظم و نثر کی اشاعت[2] اور "اسرار خودی" (1917ء) پر ہنگامہ خیز رد عمل[3] شامل ہے۔ سمندر پار ممالک میں ڈاکٹر نکلسن کا ترجمہ ء "اسرار خودی"[4] ذریعہ ء تعارف و شہرت بنا۔

پس منظر

امریکا کی مسلم ایسوسی ایشن کے صدر چودھری رحمت علی خاں بھی علامہ اقبال کے مداحوں میں شامل تھے' اور انہیں علامہ کے تفکر و تفلسف اور ان کی علمی دلچسپیوں کا اندازہ تھا۔ 1922ء میں' امریکا ہی میں مقیم ان کے ایک دوست راؤ علی محمد خاں وطن (لدھیانہ) لوٹ رہے تھے تو چودھری رحمت علی خاں نے ان کے ہاتھ علامہ کے لیے ایک کتاب بھجوائی جس کا عنوان تھا: Mohammadan Theories of Finance[5]_______علامہ اقبال مطالعے کے رسیا تھے۔ پھر یہ کتاب تو خصوصی طور پر امریکا سے ان کے ایک مداح کی فرستادہ تھی جنہوں نے کتاب کا تعارف اس کے پہلے ورق پر درج ذیل الفاظ میں کرایا تھا:

> "اس کتاب کا ماخذ مندرجہ ذیل مستند کتب ہیں: الہدایہ' فقہ الاکبر امام اعظم' درۃ المختار' قدوری اور مسند امام اعظم رحمتہ اللہ علیہ و برکاتہ---
> رحمت علی خاں۔"[6]

ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی لکھتے ہیں: "آپ نے اس کتاب کو دیکھتے ہی خوشی کا اظہار فرمایا اور فوراً عینک لگا کر اس کا مطالعہ شروع کر دیا۔ یہ صبح قریباً 8-9 بجے کا واقعہ ہے۔ میں وہاں سے نکل کر اپنے کاموں میں مصروف ہو گیا اور پھر بعد دوپہر 3'4 بجے کے قریب ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو ڈاکٹر صاحب نے فرمایا: "ماسٹر صاحب! وہ کتاب جو تم دے گئے تھے' بہت دلچسپ ہے۔ اس میں ایک مقام ایسا بھی ہے جس کی تحقیق لازمی ہے۔"[7] وہ مقام یہ تھا:

"As regards to Ijma, some Hanifites

and the Mu'tazilites held that the Ijma can repeal the Koran and the Sunnah."[8]

علامہ نے اس عبارت کو نشان زد کر لیا' اور پھر اس پر تجسس و تحقیق شروع ہوئی۔[9] اس ضمن میں انہوں نے سید سلیمان ندوی[10] اور مولانا ابوالکلام آزاد[11] سے استفسار کیا۔ خود بھی اس موضوع پر غور و خوض کرتے رہے۔ انہی دنوں میں انہوں نے لدھیانہ میں مفتی حبیب الرحمٰن لدھیانوی' مولوی محمد امین لدھیانوی اور لاہور میں مولوی سید طلحہ' مولانا اصغر علی روحی اور مولانا غلام مرشد[12] سے بھی اس موضوع پر تبادلہ ء خیال کیا۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی بتاتے ہیں کہ حضرت علامہ نے ان مسائل پر متذکرہ بالا علماء کے علاوہ بعض دیگر حضرات سے بھی گفتگو اور استصواب کیا' اور امام شاطبیؒ کی "کتاب الموافقات" بھی ان کے زیر مطالعہ رہی۔[13] یہ 1922ء' 1923ء کا ذکر ہے۔

تیاری و تحریر

کئی ماہ کے غور و فکر' مطالعے اور علماء سے استفسارات و تبادلہ ءخیال کے بعد' آخر کار 1924ء میں علامہ نے اجتہاد فی الاسلام[14] کے موضوع پر انگریزی میں ایک خطبہ تیار کیا جو کسی قدر ترمیم اور نظر ثانی کے بعد حبیبیہ ہال لاہور میں' سر عبدالقادر کی صدارت میں منعقدہ' ایک اجلاس میں پڑھا گیا۔ یہ واقعہ 13 دسمبر 1924ء کا ہے۔ مجموعہ ءخطبات کا چھٹا خطبہ The Principle of Movement in the structure of Islam اسی تقریر کی ترمیم و اضافہ شدہ صورت ہے۔

اسی اثنا میں مدراس کی "مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف سدرن انڈیا" کی طرف سے انہیں اسلام پر لکچر دینے کی دعوت ملی۔ قبل ازیں 1925ء میں سید سلیمان ندوی' سیرت نبویؐ کے مختلف پہلوؤں پر' آٹھ لکچر دے چکے تھے۔ اقبال نے یہ دعوت قبول کرتے ہوئے چند خطبات تحریری صورت میں تیار کر لیے۔

انجمن حمایت اسلام لاہور کے 42 ویں سالانہ جلسے (16 اپریل 1927ء) میں انہوں نے The Spirit of Muslim Culture کے موضوع پر ایک تقریر کی' بعد ازاں اس کا اردو ملخص بھی پیش کیا۔[15] اس تقریر میں پانچویں خطبے سے متعلق کئی نکات و اشارات ملتے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ خطبات کی تیاری اپریل 1927ء ہی سے شروع ہو چکی تھی۔ عین انہی دنوں علامہ اقبال نے ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی وساطت سے محمد یعقوب سٹینو ٹائپسٹ کو بلوایا تاکہ خطبات املا کرائے جائیں۔[16]

مدراس میں چھ خطبات پیش کرنے کا ارادہ تھا' مگر بمشکل تین خطبے تیار ہو سکے' اور وہ بھی اگلے برس یعنی 1928ء کے نصف آخر میں۔ اس سلسلے میں اقبال بذریعہ خط کتابت سید سلیمان ندوی

سے بعض مسائل پر تبادلہ ء خیال کرتے رہے' اور بعض کتابیں بھی منگا بھیجیں۔[17] کچھ کتابیں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی وساطت سے منگائی گئیں۔[18] 5 دسمبر 1928ء تک تین خطبات تیار ہو گئے۔[19] 5 جنوری 1929ء کو اقبال مدراس پہنچے اور 5، 6 اور 7 جنوری کو یہ خطبات گوکھلے ہال میں مدراس کے اہل علم کے سامنے پیش کیے۔[20] بعد میں یہی خطبے بنگلور' میسور اور حیدر آباد دکن کے اجتماعات میں بھی پڑھے گئے۔

اوپر ذکر آ چکا ہے کہ کل چھ خطبات تیار کرنے کا ارادہ تھا' چنانچہ وکالت اور دیگر مصروفیات کے باوجود' اقبال باقی تین خطبوں کی طرف متوجہ رہے۔ محمد جمیل خان کے نام 4 اگست 1929ء کے خط میں لکھا:

> The courts are closed for summer vacations and I am writing down my remaining three lectures which I hope to finish by the end of October.[21]

اس زمانے میں اقبال کے خطبات مدراس کا چرچا ہوا تو علی گڑھ یونیورسٹی کی طرف سے خطبات دینے کی دعوت ملی۔ اب بقیہ تین خطبوں کی تکمیل اور بھی ضروری ہو گئی تھی۔ 4 نومبر 1929ء کو محمد جمیل خاں کو اطلاع دی کہ خطبات مکمل ہو چکے ہیں۔[22] 18 نومبر 1929ء کو علی گڑھ پہنچے اور 19 نومبر سے شام چھ بجے سٹریچی ہال میں خطبات کا آغاز ہوا۔ اس طرح چھ مکمل خطبے علی گڑھ میں پڑھے گئے۔

اقبال کے ان خطبات کی زبان انگریزی تھی اور مباحث فلسفیانہ' لہٰذا ہر کہ و مہ کے لیے انہیں سمجھنا آسان نہ تھا۔ اسی احساس کے تحت انہوں نے سید نذیر نیازی کو لکھا: "مجھے اس میں شبہ ہے کہ عام لوگ اس سے مستفیض ہو سکیں گے۔ علماء جنہوں نے فلسفے کا خاص طور پر مطالعہ کیا ہے' وہ میرا مقصد سمجھ سکیں گے۔"[23] چنانچہ عوام نہ سہی' خواص کے لیے ہی خطبات کی اشاعت ضروری تھی' اور اس کا خیال اقبال کے ذہن میں دسمبر 1928ء سے موجود تھا۔ میر غلام بھیک نیرنگ کو 5 دسمبر 1928ء کے خط میں لکھا: "آئندہ دسمبر (1929ء) تک یہ تمام لیکچر تیار ہو کر چھپ جائیں گے۔ اس وقت میں آپ کی خدمت میں ایک کاپی بھیج سکوں گا۔"[24] مدراس میں بھی انہوں نے اسی ارادے کا اظہار کیا: "یہ لیکچر عنقریب بصورت کتاب چھپ جائیں گے۔"[25]

اشاعت

غالباً" علی گڑھ سے واپسی پر انہوں نے چھ خطبات کو کتابی صورت میں مرتب کر دیا تھا' مگر طباعت میں کئی ماہ صرف ہو گئے۔ نذیر نیازی کو 4 اپریل 1930ء کے خط[26] میں اطلاع دی کہ لیکچر 15 اپریل تک چھپ جائیں گے' پھر 27 اپریل کے خط[27] میں لکھا: "کتاب چھپ گئی ہے' اس کی جلد بندی 6 (مئی)[28] تک ختم ہو جائے گی۔" معلوم ہوتا ہے چند کتابیں مئی کے آغاز ہی میں تیار ہو کر آ گئیں۔ پروفیسر آر۔ اے نکلسن کو پیش کردہ نسخے پر 5 مئی 1931ء اور سر مانٹیگو بٹلر کو پیش کردہ

نسخے پر 6 مئی 1931ء کی تاریخ درج ہے۔[29] کتاب کا اصل عنوان Six Lectures ہے۔ اس کے نیچے بطور وضاحت On the Reconstruction of Religious Thought in Islam کے الفاظ نسبتاً خفی ٹائپ میں درج ہیں۔ ابتدائی آٹھ صفحات (سرورق، فہرست، دیباچہ اور پہلے خطبے کا فلیپ) کے بعد، پہلے خطبے کے متن سے صفحات کا شمار ہوتا ہے۔ ہر خطبے سے پہلے ایک ورق کا فلیپ لگایا گیا ہے۔ متن کا ٹائپ روشن اور واضح ہے، جبکہ اقتباسات باریک ٹائپ میں ہیں۔ متن کا صفحہ تین سطری ہے۔ کمپوزنگ اور پروف ریڈنگ خاصی احتیاط سے کی گئی ہے، پھر بھی ٹائپ کی بہت سی اغلاط موجود ہیں۔ آغاز میں غلط نامہ لگایا گیا ہے جس میں بارہ اغلاط کی نشاندہی کی گئی ہے، مگر اغلاط کی اصل تعداد اس سے زیادہ ہے۔ ذیل میں مکمل فہرست دی جا رہی ہے۔ کتاب سے منسلک غلط نامے سے مذکور اغلاط کے سامنے علامت بنائی گئی ہے:

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
7	16	Simulate	Stimulate
16	33	he	the
17	30	cloud	camel
35	12	fo	to
39	8-7	Teleological	Teleological
42	39	teological	Teleogical
44	10	understend	understand
63	1	s how	is how
69	30	pruposes	purposes
73	22	whch	which
82	26	appreciate	appreciative
90	22	connection	conception
92	6	plurity	plurality
92	8	boute	quote
108	21	event	events
100	24	hole	whole
111	1	cretional	creational
126	7	of	for
126	12	its	his
127	3	single	a single

dogmatism	dogmatisms	8	158
Nietzche's	Nietche	6	161
Christian	Christia	19	181
neck-vein	neck-vain	16	188
angels	angles	18	190
unanalysable	unanalyasable	11	216
inheritance	inheriance	18	236
hindrance	hinderance	1	249

قابل ذکر بات یہ ہے کہ Nietzsche کا املا ہر جگہ غلط (Nietsche) ہے۔ دیکھیے: صفحات: (20/158'26/158'13/159'16/160'29/160)

اقبال نے تمام خطبات میں آیات قرآنی کے حوالے دیے ہیں' لیکن اصل متن کی جگہ انگریزی ترجمہ درج کیا ہے' کئی مقامات پر تراجم کے ساتھ آیت کا شمار نمبر غلط ہے' مثلاً:

صحیح	غلط	صفحہ
44 :38-39	44:38	13
3 :189-190	3:186	13
29:201	29:19	13
95:4-5	95:4	14
84:17-19	84:17-20	15
6:98-100	6:95	17
25:45-46	25:47	17
32:7-9	32:6-8	20
42:51'	42:50	26
2:164	2:159	62
25:63	255:63	62
55:14	53:14	77

لاہور سے شائع ہونے والے زیر بحث مجموعہ ء خطبات میں اقبال کی اولین انگریزی تصنیف "The Development of Metaphysics in Persia" (مطبوعہ لندن 1908ء) کی طرح تبادلہ ء حروف کے مسلمہ اصولوں کی پابندی نہیں کی گئی۔ تاہم اس میں اس کا نسبتاً صحیح املا اختیار کیا گیا ہے' جیسے: Ibn-i-Khaldun (ص 149) یا Ibn-i-Rushd (ص 5) یہ املا' لندن کی مطبوعہ محولہ بالا کتاب کے املا (ibn Rushd, Ibn Khaldun) سے بہتر ہے۔

علمی حلقوں میں خطبات کا خاصا چرچا ہوا۔ اگست 1932ء کے تیسرے ہفتے[30] میں انگلستان

کی ارسطاطالین سوسائٹی کی طرف سے علامہ اقبال کو دعوت موصول ہوئی جس میں لندن آکر "کسی فلسفیانہ موضوع پر لیکچر دینے کی درخواست کی"[31] گئی تھی۔ یہ درخواست قبول کرتے ہوئے' انھوں نے ستمبر 1932ء میں ?Is Religion Possible کے عنوان سے ایک اور خطبہ تیار کیا۔ اختتام سال' جب وہ تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے' تو یہ خطبہ مذکورہ سوسائٹی کے ایک اجتماع میں پڑھا گیا۔

انگلستان کے علمی حلقوں میں اس خطبے کے خوشگوار اثرات مرتب ہوئے' چنانچہ اقبال کے ایک برطانوی مداح لارڈ لودین (Lord Lothin) کے ایماء پر' آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نے خطبات کی مکرر اشاعت کا بیڑا اٹھایا۔ دوسری اشاعت میں ساتویں خطبے بعنوان: Is Religion Possible کا اضافہ کیا گیا۔ نذیر نیازی کے نام 11 ستمبر 1933ء کے خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> "کتاب کی طباعت آکسفورڈ یونیورسٹی نے شروع کر دی ہے' اور میں نصف کے قریب پروف دیکھ چکا ہوں۔ یہ پہلا پروف ہے۔ مسٹر ملفورڈ' مہتمم یونیورسٹی پریس نے مجھے اطلاع دی ہے کہ کتاب فروری میں چھپ کر تیار ہو جائے گی۔"[32]

مگر طباعت میں قدرے تاخیر ہو گئی اور مطبوعہ صورت میں کتاب مئی 1934ء کے آخری ایام میں انگلستان سے ہندوستان[33] پہنچی' گویا دوسرے ایڈیشن کی اشاعت مئی کے پہلے ہفتے میں عمل میں آئی۔ ابتدائی آٹھ صفحات (سرورق کے دو اوراق' دیباچہ اور فہرست) کے بعد متن کتاب سے صفحات کا شمار ہوتا ہے۔ ہر خطبہ نئے صفحے سے شروع ہوتا ہے' مگر پہلے ایڈیشن کے برعکس ہر خطبے سے پہلے بطور تطیپ الگ ورق کا اہتمام نہیں کیا گیا۔ کاغذ نسبتاً دبیز ہے۔ متن کا ٹائپ پہلے ایڈیشن کے مقابلے، میں باریک ہے' چنانچہ متن کا صفحہ 35 سطروں کا ہے۔ پہلے ایڈیشن کے حوض ساڑھے چودہ/ ساڑھے نو س م) کے مقابلے میں اس کا (حوض سوا سولہ / پونے دس) ہے۔ اس وجہ سے سات خطبوں کا متن 188 صفحات میں سما گیا ہے' جبکہ پہلے ایڈیشن میں صرف چھ خطبات 249 صفحات پر پھیلے ہوئے تھے۔ اس ایڈیشن میں:-

(الف) کتاب کے عنوان سے Six Lectures on کے الفاظ حذف کر دیے گئے ہیں' اس طرح اب کتاب کا عنوان یوں ہو گیا ہے:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam

(ب) مصنف کے نام سے Barrister-at-Law کے الفاظ حذف کر دیے گئے ہیں۔

(ج) آخر میں چار صفحات پر مشتمل اسماء و موضوعات کے ایک اشاریے کا اضافہ کیا گیا ہے۔

(د) ٹائپ کی اغلاط درست ہو گئی ہیں' البتہ ص 82 کی غلطی بدستور موجود ہے۔

(ہ) سب سے اہم تبدیلی' متن کی وہ تصحیحات' ترمیمات اور اضافے ہیں جس کا ذکر اقبال نے متعدد خطوط[34] میں کیا ہے۔ ان کی تفصیل یہ ہے:-

صفحہ	سطر	طبع اول	صفحہ	سطر	طبع دوم
8	8	within the	6	7	within itself the
25	14	to my own	18	30	to our own
34	14	sub-consciousness	25	11	sub-conscious
57	26	slice of	40	13	piece of
64	4	from centre	45	4	from the centre
81	23	vision. The'not yet,		57	21 is self - revelation, not the pursuit of an ideal to be reached. The 'not yet,
90	20	is intensive	61	27	is intensive.not extensive
93	18	further	63	29	farther
94	1	(933 A.D)	64	6	(A.D.933)
94	4	(1012 AD)	64	8	
96	14	they	65	34	Nazzam
96	19	according to these thinkers,a...		66	1 a...
105	12	Discussions, Which saw the light of publication only a short time ago at Hyderabad, Ra:...	7	10	Discussions.Razi.
135	21'20	of its characteristic features Not...	62	3'6	of The characteristic features of the may stic levels of comsicousmen Not consciousness. Not
147	22	which emerge finite life and	100	20	which emerges the ego of

			consciousness of		
degree of co-ordination...	22	100	Degree of complexity	۲۸	147
could not but raise...	3	102	could not raise..	1	150
"I am time" (Muhammad)	9	104	"I am destiny" (Muawiya)	3	153
The centres of this energy are limited in number	24	108	The number of the centres of this energy ... lim[illegible]	20"19	159
connexion..	1	110	conn[illegible]	[illegible]	161
of their own	2	156	of its [illegible]	30	232
looked at through..	33	167	looked through..	7	245
today, is there anything.	30	169	today,there is anything	34	247
the Muslim of..	33	170	the Musalman of	15	249

تیسرا ایڈیشن، دس برس کے نسبتاً طویل وقفے کے بعد 1944ء میں لاہور سے شائع ہوا۔ اس میں طبع اول کے ص 82 کی غلطی درست کر دی گئی، البتہ ص 118 پر دوسرا مصرع اس طرح چھپ گیا: ع

تو عین ذات می نگری و در تبسمی

اس میں "و" زائد ہے۔ یہ غلطی 1954ء اور 1960ء کی اشاعتوں میں بھی موجود ہے، البتہ 1965ء کے ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو گئی۔ 1971ء کے ایڈیشن میں ایک نئی غلطی رونما ہو گئی، ص 26 (سطر 6) پر صحیح لفظ effacing ہے نہ کہ effacting۔

تیسرا ایڈیشن 1944ء میں شیخ محمد اشرف تاجر کتب لاہور کے زیر اہتمام شائع ہوا تھا۔ بعد کے تمام ایڈیشن (1954ء، 1960ء، 1965ء، 1968ء، 1971ء وغیرہ) بھی انہی کے اہتمام سے شائع ہوتے رہے۔

شعبہ ء فلسفہ گورنمنٹ کالج لاہور کے سابق سربراہ اور فلسفے کے فاضل استاد پروفیسر ایم سعید شیخ نے، 1986ء میں خطبات اقبال کا تحقیقی اور محشی ایڈیشن شائع کیا۔[33] یہ درجہ اول کا کام ہے اور اقبالیات کی تاریخ میں بلا تامل اسے ایک کارنامہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ ان کی برسوں کی محنت اور جانکاہی کا ماحصل ہے۔ پروفیسر ایم سعید شیخ نے

متن خطبات' اشاعت لندن (1934ء) کی بنیاد پر تیار کیا ہے کہ علامہ کی زندگی میں شائع ہونے والا یہی آخری ایڈیشن ہے۔ شیخ صاحب کے تصحیح کردہ متن میں اہتمام رموز اوقاف کے علاوہ اسماء و اعلام' انگریزی اقتباسات اور اردو اور فارسی اشعار صحیح صورت میں درج کیے گئے ہیں۔ اسمائے معرفہ کے ہجوں اور املا کی درستی کے ضمن میں سب سے زیادہ اہم اور دلچسپ تصحیح "زرکشی" کی ہے' جو متن میں "سرکشی" تھا۔ خطبات کے اردو' فارسی اور فرانسیسی مترجموں نے اسے "سرخشی" قرار دیا تھا۔ ایم سعید شیخ صاحب خاصی تلاش و تحقیق کے بعد اس نتیجے تک پہنچے کہ صحیح نام "زرکشی" ہے---- مرتب نے مقدمے میں تدوین کی نوعیت اور اس کے طریق کار کی وضاحت کی ہے۔ انہوں نے بتایا ہے کہ علامہ نے خطبات میں چونتیس مغربی مصنفین کے حوالے دیے ہیں جن میں سے اکیس ان کے معاصرین ہیں۔ زیادہ تر حوالے 1920ء سے 1928ء کے درمیان شائع ہونے والی کتابوں کے ہیں۔ علامہ نے مغربی مصنفین پر جو بحثیں کی ہیں' مرتب نے ان کے حوالے سے علامہ کے فلسفیانہ خیالات پر عالمانہ اظہار خیال کیا ہے۔

پروفیسر ایم سعید شیخ کا حاصل تحقیق' کتاب کے آخری نوے صفحات ہیں۔ اس کے چار حصے ہیں :

1- تعلیقات اور حوالے
2- کتابیات
3- قرآنی اشاریہ
4- (عمومی) اشاریہ

خطبات کے متن پر ان کی تحریر کردہ تعلیقات اور حوالے سینتالیس صفحات پر محیط ہیں۔ تعلیقات و حواشی مختلف النوع ہیں' مثلاً :-

1- علامہ نے بعض مشرقی و مغربی حوالے یا کتابوں کے نام لیے بغیر ان کے اقتباسات خطبات میں شامل کیے ہیں' مثلاً خطبہ ششم کے آغاز میں A modern historian of civilization کے حوالے سے ایک طویل اقتباس دیا ہے۔ ایک اور جگہ The great mystic poet of Islam کی ایک عبارت شامل کی ہے۔ کہیں مصنف کا نام لکھ دیا' مگر کتاب کا حوالہ نہیں دیا۔ کہیں کتاب کا نام ہے مگر مصنف کا نام ندارد۔
مرتب نے ایسے حوالے تلاش کیے' اور ان کی مکمل نشان دہی کی' مثلاً اول الذکر "ایک جدید مورخ تہذیب" کے نام (J.H.Denison) اور ان کی کتاب Emotion as the Basis of Civilization کا کھوج لگایا' اور اس سے اخذ کردہ اقتباس کا حوالہ بھی درج کیا۔ وغیرہ

2 مرتب نے علامہ کے بعض حوالوں کی تصحیح بھی کی ہے۔ خطبہ دوم (ص 29-30) میں برٹرینڈ رسل کا ایک اقتباس درج ہے۔ شیخ ایم سعید صاحب نے وضاحت کی ہے کہ یہ رسل کا نہیں' ولڈن کار کا بیان ہے' اور اس نے یہ بات رسل پر تنقید کرتے ہوئے کہی ہے۔ (ص 163' تعلیقہ نمبر 15)

3- علامہ نے کسی موقع پر کسی خاص امر کا ذکر کیا یا اس جانب اشارہ کیا یا کسی تاثر کا اظہار کیا تو مرتب نے کسی قرینے کی بناء پر اس کا سبب متعین کرنے کی کوشش کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ تاثر فلاں کتاب کے مطالعے سے پیدا ہوا ہو گا۔ اس سلسلے میں جناب مرتب نے علامہ کی ذاتی لائبریری (مخزونہ اسلامیہ کالج لاہور) میں موجود کتابوں اور ان پر علامہ کے تحریر کردہ اشارات و حواشی سے استشہاد کیا ہے۔

4- علامہ نے خطبات میں عربی' فارسی' جرمن اور ترکی کے مصنفین کے (ترجمہ شدہ) انگریزی اقتباسات دیے ہیں۔ فاضل مرتب نے اصل عربی' جرمن' فارسی اور ترکی متون شامل کر کے حواشی میں درج کیے ہیں' مثلاً "المباحث المشرقیہ" سے رازی کی اصل عربی عبارت (ص 169) یا جوزف فریڈرک ناؤمن کا جرمن اقتباس (ص 170) یا شیخ احمد سرہندیؒ کے مکتوبات سے فارسی عبارت یا ضیاء گوکلپ کی ترکی نظموں کا متن (علامہ اقبال نے جرمن ترجمے سے انگریزی ترجمہ کیا تھا) وغیرہ۔

5- بعض مقامات پر علامہ نے ابن مسکویہ کی "الفوز الاصغر" حضرت شاہ ولیؒ اللہ کی "الحجۃ البالغہ" اور عراقی کی "غایت الامکان فی درایۃ المکان" وغیرہ سے ملخص تراجم خطبات میں شامل کیے---- جناب مرتب نے یہ حوالے بھی تلاش کر کے درج کیے ہیں۔

6- فاضل مرتب نے کسی خاص نکتے یا مسئلے پر' علامہ اقبال کی بحث کے علاوہ' دیگر علماء کے مباحث کی طرف بھی اشارے کیے اور حوالے دیے ہیں جیسے آئن سٹائن کے نظریات پر بحثیں (ص 164' تعلیقہ 17)

7- تقابلی حوالوں کا اہتمام بھی کیا گیا ہے۔ خطبات کے باہمی تقابلی حوالوں کے علاوہ خطوط کے حوالوں کی طرف بھی اشارے کیے گئے ہیں۔ مزید مطالعے کے لیے بھی ہدایات دی گئی ہیں۔

8- خطبات میں عددی اعتبار سے قرآن حکیم کے حوالے سب سے زیادہ ہیں۔ فاضل مرتب کے مطابق براہ راست حوالوں کی تعداد ستتر (77) ہے۔ پچاس مقامات پر محض اشارے کیے گئے ہیں۔ ان کا تعلق قرآنی تصورات اور موضوعات سے ہے۔ قرآنی اشاریہ ان سب کی نشان دہی کرتا ہے۔ جناب ایم

سعید شیخ خطبات کے قرآنی حوالوں کی تلاش و تفتیش کے دوران میں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ علامہ قرآن حکیم میں غیر معمولی بصیرت رکھتے تھے۔

حواشی و تعلیقات کے اس کام میں' کتنی کے چند مقامات پھر بھی وضاحت طلب رہ گئے ہیں (ص 35)۔ مرتب نے بتایا ہے کہ انھیں خطبات میں مذکور چار مصنفین کے حوالے نہیں مل سکے------ اس کے باوجود جناب مرتب کی محنت و جانکاہی اور تلاش و تحقیق کی جس قدر داد دی جائے' کم ہے۔ کہنے کو یہ صرف 47 صفحات ہیں' اگر قرآنی اشاریے کے صفحے بھی شامل کر لیے جائیں تو 52 صفحات بن جاتے ہیں' مگر تحقیق کے یہ صفحے' مقدار سے قطع نظر' اپنی قدر و قیمت کے اعتبار سے سینکڑوں' بلکہ ہزاروں صفحات پر بھاری ہیں۔ فاضل مرتب نے اس ضمن میں کیا کیا تکلیف اٹھائی' اس کا اندازہ اس غیر معمولی کام کو دیکھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔[36]

خطبات کے زیر بحث ایڈیشن کی تیاری اور اشاعت' متن اقبال کی تحقیق و تدوین کے ضمن میں ایک بڑی پیش رفت ہے۔ اقبال کی نظم و نثر کی کسی اور کتاب پر' ایسی تحقیق ابھی تک نہیں ہو سکی۔

اردو تراجم

سید نذیر نیازی بتاتے ہیں کہ خطبات کے اردو ترجمے کا خیال' ابتدا (دسمبر 1929ء) ہی سے علامہ اقبال کے ذہن میں موجود تھا۔[37] اول ان کی خواہش تھی کہ ڈاکٹر عابد حسین (استاد فلسفہ' جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی) اس کام کو اپنے ہاتھ میں لیں' مگر ان کی معذرت پر خود نیازی صاحب نے اس کا بیڑا اٹھایا۔ وہ بتاتے ہیں کہ ان کا ترجمہ حضرت علامہ نے ملاحظہ فرمایا اور بعض الفاظ اور مصطلحات' حتیٰ کہ بعض عبارتوں تک کی اصلاح کی--- "راقم الحروف کو ضروری ہدایات دیں اور فرمایا: ترجمہ جاری رکھو۔"[38] یہ ایک مشکل اور صبر آزما کام تھا' چنانچہ نذیر نیازی کو ترجمے کی تکمیل میں کئی برس لگ گئے۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے نام سے اس کی پہلی اشاعت 1958ء میں بزم اقبال لاہور سے عمل میں آئی۔ متعدد نامور نقادوں اور اقبال شناس علماء نے اس ترجمے کو سراہا۔ مثلاً:

1. "سید نذیر نیازی مرحوم جو علامہ اقبال کے بڑے معتمد علیہ تھے' اور جنھوں نے علامہ کے حکم سے' اور ان کی نگرانی میں خطبات کا اردو ترجمہ مع تشریحات و تعلیقات' بڑی خوبی اور تحقیق و تدقیق سے کیا ہے۔" (مولانا سعید احمد اکبر آبادی)[39]
2. "سید نذیر نیازی نے عمدہ ترجمہ ہمیں دیا ہے۔" (ڈاکٹر سید عبداللہ)[40]
3. "نذیر نیازی نے ترجمہ بہت اچھا کیا ہے۔" (آل احمد سرور)[41]

4- "سید نذیر نیازی نے یہ کام' جو بڑا مشکل تھا' بہ سہولت انجام دیا اور یہ کام ہی ان کی علمی فضیلت' دراکی اور فلسفہ فہمی کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔"[42]

5- "انہوں نے انگریزی خطبات کا جو ترجمہ کیا' وہ چھوٹا کام نہیں ہے۔ جہاں تک اس ترجمے کی صحت کا تعلق ہے' اس بارے میں تو شبہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس کے بعض حصے علامہ اقبال نے دیکھے اور بعض ڈاکٹر عابد حسین نے۔"[42 الف]

مگر ایک مخصوص فکر رکھنے والوں نے نیازی صاحب کے ترجمے کو ہدف تنقید بنایا ہے (اس حوالے سے وہ نذیر نیازی مرحوم کو ہدف ملامت بنانے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیتے)۔ اس کی ایک ترجمانی محترمہ کنیز فاطمہ یوسف کے حسب ذیل اقتباس سے ہوتی ہے :

> "وہ ایسی جناتی زبان میں تھا جس کے مقابلے میں انگریزی کہیں زیادہ سہل اور موثر نظر آتی ہے۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ مترجم نے اقبال کے انقلابی تصورات میں کاٹ چھانٹ اور تردید و تاویل کا حق بھی خدا جانے کہاں سے حاصل کر لیا۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس وقت اردو میں ان خطبات کا جو ترجمہ دستیاب ہے' وہ نہ صرف پیچیدہ اور مبہم ہے' بلکہ گمراہ کن حد تک اصل سے مختلف بھی ہے۔"[43]

مگر محترمہ نے اپنی انتہا پسندانہ رائے کی تائید میں کوئی مثال نہیں دی جس سے اندازہ ہو سکے کہ نیازی صاحب نے یہ ترجمہ کر کے قارئین اقبال کو کس نوعیت کی گمراہی میں مبتلا کیا ہے۔

اس اثناء میں مختلف اصحاب نے خطبات کا ترجمہ کرنے کی کوشش کی مگر معاملہ اکا دکا خطبے کے ترجمے سے آگے نہ بڑھ سکا۔

تقریباً 36 برس تک نیازی صاحب کا یہی ترجمہ متداول و رائج رہا۔ 1992ء میں دوسرا مکمل ترجمہ (از جناب شریف کنجاہی' بہ عنوان : مذہبی افکار کی تعمیر نو' بزم اقبال لاہور) شائع ہوا۔ موصوف کئی برس پہلے خطبات کا پنجابی ترجمہ شائع کر چکے تھے۔ دو برس بعد ہوئے خطبات کا ایک اور اردو ترجمہ ڈاکٹر محمد سمیع الحق نے "تفکیر دینی پر تجدید نظر" کے نام سے دہلی سے شائع کیا۔[44] موصوف کا بیان ہے کہ انہوں نے یہ ترجمہ 1962ء میں مکمل کر لیا تھا' مگر اس کی اشاعت کی نوبت نہ آ سکی۔[45] خطبات کو اردو میں ڈھالنے کی ایک کاوش ڈاکٹر وحید عشرت نے بھی کی ہے۔ ان کے ترجمہ کردہ بیشتر خطبے چھپ چکے ہیں۔

معلوم ہوا ہے کہ اردو میں ایک ترجمہ جناب شہزاد احمد نے بھی کیا ہے' مگر

تاحال یہ منصہ شہود پر نہیں آ سکا۔
اردو کے علاوہ' خطبات کے تراجم' دیگر زبانوں میں بھی شائع ہو چکے ہیں : بنگالی' بھاشا (انڈونیشی)۔ پشتو' پنجابی' ترکی' سندھی' عربی' فارسی' فرانسیسی اور ہسپانوی۔

تشریح' توضیح' تفہیم

ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں :

"خطبات (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ) حضرت علامہ کا فکری شاہکار ہے۔ یہ کتاب جتنی مقبول ہے' اتنی ہی مشکل اور دقیق بھی ہے۔ اس کتاب کی مشکلات کئی طرح کی ہیں : اول یہ ہے کہ اس کی زبان حکیمانہ ہے جو اس لیے ناگزیر تھی کہ حضرت علامہ نے جو مطالب اپنے خطبات میں پیش کیے ہیں' وہ قدیم و جدید حکمت سے متعلق ہیں۔ لہذا قدرتی طور سے ان میں قدیم و جدید مصطلحات علمی کے علاوہ قدیم و جدید نظریات و تصورات سے متعلق اصطلاحیں اس کثرت سے موجود ہیں کہ خاص اہل علم کے سوا بہت کم لوگوں کی سمجھ میں آ سکتی ہیں۔ قدیم حکمت کے اصطلاحات و مطالب تو جدید دور کے قارئین میں سے معدودے چند افراد کی دسترس میں ہیں' لیکن جدید حکمت کے الفاظ اور اشارے بھی صرف صاحب اختصاص فلسفیوں کے بس کی بات ہے۔ ہر کوئی ان پر قادر نہیں۔

"ان لیکچروں میں مذہب' فلسفہ' اور سائنس تینوں ہی' کبھی ایک دوسرے کے مقابل' کبھی ایک دوسرے کے متوازی' اور کبھی ایک امتزاجی رنگ میں' ہمارے سامنے زبان و بیان کا ایک ایسا اسلوب رکھ رہے ہیں جس سے صحیح فائدہ اٹھانے کے لیے' اور جس کی اندرونی تہوں اور گرہوں کو کھولنے کے لیے بااستعداد اور ذی علم قارئین کی ضرورت ہے۔

اور چونکہ اس خاص منطقے میں بااستعداد اور ذی علم قارئین قدرتی طور سے کچھ زیادہ نہیں' اس لیے عام افہام کے لیے ان خطبات کو اطمینان بخش شرحوں اور قطعی و صحیح حواشی کے بغیر زیر مطالعہ نہیں لایا جا سکتا۔"[46]

اس اقتباس کی ابتدائی سطور میں سید صاحب نے خطبات اقبال کی جس مقبولیت کا ذکر کیا ہے' وہ محل نظر ہے۔ اقبال کے شعری مجموعوں کی سینکڑوں اشاعتوں کے مقابلے

میں خطبات کے چھپنے کی نوبت دس بارہ مرتبہ ہی آئی ہے۔ (جملہ ء معترضہ)

مندرجہ بالا طویل اقتباس کا مقصد تفہیم خطبات میں درپیش مشکلات و مسائل کی طرف توجہ مبذول کرانا ہے۔ جب ڈاکٹر سید عبداللہ جیسا عالم نقاد اور اقبال شناس' مطالعہ اقبال کی مشکلات اور دقتوں کا اعتراف کرے' تو گویا مشکلات فی الواقع موجود ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم ("فکر اقبال" لاہور' 1957ء) اور شاہ محمد عبدالغنی نیازی (مجلّہ : "اقبال" لاہور' اپریل 1955ء) نے خطبات اقبال کی تلخیص تیار کی جو ان مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کی ابتدائی کوشش تھی۔ خطبات کی اشاعت کے تقریباً" نصف صدی بعد تک بھی ان کے سنجیدہ مطالعے اور تفہیم کی جانب کوئی خاص اعتناء نظر نہیں آتا۔ نذیر نیازی کے ترجے (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ) اور محمد شریف بقا کی ترجمہ نما تشریح (خطبات اقبال پر ایک نظر) سلسلہ ء تفہیم خطبات کی ابتدائی کوششیں تھیں۔ مگر ترجے اور تشریح سے آگے بڑھ کر' جیسا کہ ڈاکٹر سید عبداللہ نے متذکرہ بالا اقتباس میں متوجہ کیا ہے' خطبات کی " اطمینان بخش شرحوں اور قطعی حواشی" اور ان کے تجزیے اور تنقید کی ضرورت تھی۔ 1977ء میں اقبال صدی کے موقع پر اس ضرورت کا احساس ابھر کر سامنے آیا اور اسی کے نتیجے میں ڈاکٹر سید عبداللہ نے ایک قابل قدر کتاب "متعلقات خطبات اقبال" مرتب کی۔ مگر اقبال صدی کے بعد' کئی برسوں تک مطالعہ ء خطبات کے سلسلے میں کوئی سنجیدہ کاوش سامنے نہیں آ سکی۔

لیکن اب گزشتہ آٹھ دس برسوں میں خطبات اقبال کے مطالعے اور ان کی تفہیم اور فکر اقبال میں ان کی قدر و قیمت اور اہمیت اجاگر کرنے کا رجحان نمایاں ہوا ہے---- اور سال بہ سال اقبالیات کا یہ نیا رجحان بڑھ رہا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ حالیہ برسوں میں اس رجحان کا آغاز بھارت سے ہوا۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر نے اس موضوع پر مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے توسیعی لیکچروں کا اہتمام کیا۔ یہ لیکچر اب کتابی صورت میں بھارت کے علاوہ پاکستان سے بھی شائع ہو چکے ہیں (اقبال اکادمی' پاکستان لاہور' 1987ء)۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے خطبات کی تشریح و توضیح کی ہے اور ان کا تجزیاتی مطالعہ بھی۔ انہوں نے خطبات کے مجموعی جائزے کے علاوہ اس کے اہم موضوعات (تصور باری تعالیٰ' وحدت الوجود' نماز باجماعت' حیات بعدالموت' حشر و نشر اور جبر و قدر وغیرہ) پر الگ الگ بحث بھی کی ہے۔ ان کے خیال میں علامہ کی کئی بحثیں تشنہ اور بعض آراء محل نظر ہیں۔ مولانا سعید احمد نے خطبات کے بعض کمزور پہلوؤں کی تاویل کی ہے اور بعض مقامات میں علامہ کی فروگزاشتوں کا اعتراف کیا ہے۔ تاہم ان کے خیال میں اس سے علامہ کی عظمت و اہمیت کم نہیں ہوتی۔[47]

خطبات اقبال کی تفہیم و تشریح کی ایک اور کوشش پروفیسر محمد عثمان نے کی۔ انہوں نے ہر خطبے کی علاحدہ علاحدہ شرح کی ہے۔ کہیں کہیں وہ تبصرے اور تجزیے کا انداز

اختیار کرتے ہیں۔ سعید احمد اکبر آبادی کے برعکس وہ علامہ کی کلی تائید و تحسین کرتے ہیں۔ انھوں نے کسی مسئلے پر اقبال کے خیالات سے اختلاف کیا ہے اور نہ کوئی اعتراض۔ ہر حال' خوبصورت اور دلنشین اسلوب اور عام فہم انداز میں خطبات کی یہ خلاصہ نما تشریح ایک کار آمد اور قابل قدر کوشش ہے------ اسی برس ڈاکٹر خالد مسعود کی تصنیف "اقبال کا تصور اجتہاد" چھپی۔[48] اگرچہ اس میں پورے خطبات اور اقبال کے مجموعی افکار زیر بحث آئے ہیں' تاہم اصل موضوع وسیع تر تاریخی پس منظر میں چھٹے خطبے (اجتہاد فی الاسلام) کا مطالعہ ہے۔ یہ کوشش خطبات اقبال کے تفصیلی مطالعہ کی ضرورت کو جزوی طور پر پورا کرتی ہے۔

"تسہیل خطبات اقبال" کے عنوان سے ایک کوشش علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد کے شعبہ اقبالیات نے بھی کی ہے۔[49] سات اہل قلم نے سات خطبوں کی تسہیل آسان زبان میں پیش کی ہے۔ ان میں سے بعض اصحاب فلسفے کے استاد ہیں' اس لیے ان کا فلسفیانہ انداز خطبات کو سمجھنے میں قدرے مشکل پیدا کرتا ہے۔ ہمارے خیال میں خطبات کو سمجھنے میں علامہ کی شاعری اور ان کے مکاتیب بہت مفید و معاون ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر ابصار احمد' ڈاکٹر محمد ریاض اور پروفیسر رحیم بخش شاہین کے ہاں ایک حد تک شاعری سے مدد لینے کی کوشش نظر آتی ہے۔

خطبات کو سمجھنے کی کوششیں بھارت میں بھی جاری ہیں۔ اس سلسلے میں شعبہ فلسفہ' جامعہ عثمانیہ کے سابق استاد پروفیسر وحیدالدین کی دو کتابیں چھپی ہیں۔ پہلی کتاب "فلسفہ ء اقبال' خطبات کی روشنی میں" (دہلی 1987ء۔ یہ کتاب پاکستان میں بھی شائع ہو چکی ہے) سینئر طلبہ اور ریسرچ سکالروں کی ضروریات کے مدنظر لکھی گئی ہے۔ وحیدالدین صاحب نے خطبات کی تلخیص کی ہے' اور ان کا فلسفیانہ پس منظر اجاگر کرنے کے لیے انھوں نے "یونانی فلسفیانہ روایت"' "عہد وسطیٰ کا مسلم مفکر ابن خلدون" اور "عہد جدید کے فلسفی" کے عنوانات کے تحت تقریباً سبھی اہم مشرقی اور مغربی مفکروں اور فلسفیوں اور ان کے افکار کا اجمالی تعارف کرایا ہے۔ اس کتاب کے آخر میں وحیدالدین صاحب نے اقبال کے فلسفیانہ فکر پر اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں۔ وہ کہیں کہیں اقبال سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک "اقبال عالمی فلسفے کی کوئی تاریخ ساز شخصیت تو نہیں کہے جا سکتے" مگر وہ اقبال کے فلسفیانہ فکر کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک مفکر اسلام' اقبال نے اسلامی فکر اور جدید فکر کے پس منظر میں مغربی فکر کے طریقہ ء اظہار کو اپناتے ہوئے اسلامی الہیات کا جو تصور پیش کیا' اس کی کہیں نظیر نہیں ملتی------ ان کی دوسری کتاب' اقبال انسٹی ٹیوٹ کی دعوت پر' سری نگر یونیورسٹی میں کی گئی تین تقریروں پر مشتمل ہے۔ ("فکر اقبال"' سری نگر' 1987ء) ان تقریروں میں پروفیسر موصوف نے خطبات اقبال کے بعض مباحث پر کلام کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اقبال کے پہلے چار

خطبوں کے الہیاتی مسائل (زمان و مکان، وجود باری، بقائے انسانی وغیرہ) ایسے ہیں جن میں قطعیت کبھی نہیں آ سکتی، اس لیے ان خطبوں میں علامہ سے اختلاف کی گنجائش موجود ہے، اور اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہاں انھوں نے کوئی "انقلابی قدم" اٹھایا ہے، لیکن : "ان کا امتیاز یہ ہے کہ پہلی بار بحیثیت ایک اسلامی مفکر کے، انھوں نے اسلامی فکر کو جھنجھوڑا، اور سوچنے پر مجبور کیا، اور ایسی زبان میں ادا کیا جس کو غیر بھی سمجھ سکیں"۔۔۔۔ وحید الدین صاحب نے کہا ہے کہ آخری دو خطبے ہمارے علماء اور راہنماؤں کی خاص توجہ کے مستحق ہیں۔ خطبات کے جس ترجمے کا اوپر ذکر کیا گیا (تشکیل دینی پر تجدید نظر دہلی، 1994ء) اسے بھی بھارت میں تفہیم خطبات کے سلسلے کی تازہ کڑی سمجھنا چاہیے۔

پاکستان سٹڈی سنٹر کراچی نے چند برس پہلے خطبات اقبال کے موضوع پر ایک سہ روزہ مجلس مذاکرہ (2 تا 4 اپریل 1987ء) کا اہتمام کیا تھا۔ اس سے بھی مطالعہ خطبات کے اس نئے رجحان کو تقویت ملی۔ اقبالیات کی تاریخ میں یہ پہلی بار ہوا کہ خاص خطبات کے موضوع پر بالاہتمام ایک سیمینار منعقد ہوا جس میں جسٹس قدیر الدین احمد، پروفیسر کرار حسین، پروفیسر مرزا محمد منور، ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال، مولانا محمد طاسین، پروفیسر محمد عثمان اور ڈاکٹر جمیل جالبی جیسے دانش وروں اور عالموں نے حصہ لیا۔ اس کی روداد اور مقالات کتابی صورت میں شائع ہو چکے ہیں۔ ("اقبال--- فکر اسلامی کی تشکیل نو" کراچی، 1988ء) اس کتاب کو خطبات اقبال کی تفہیم میں ایک پیش رفت قرار دینے میں کوئی حرج نہیں۔ بعض بزرگوں کے خیالات سے اختلاف کی ایک صورت پیدا ہوتی ہے، مثلاً : پروفیسر محمد عثمان کا خیال ہے کہ علامہ اقبال جمہوریت کی ترقی یافتہ صورت (سوشل ڈیمو کریسی) کو اپنے تصورات سے زیادہ قریب پاتے تھے، اس لیے آج مسلمان اسلام اور سوشل ڈیمو کریسی کے تعاون سے اپنے مسائل حل کر سکتے ہیں (عثمان صاحب نے سوشل ڈیمو کریسی کا ترجمہ "اشتراکی جمہوریت" کیا ہے) اب سوال یہ ہے : کیا اسلام اور سوشل ڈیمو کریسی کے تعاون سے کوئی نتیجہ خیز صورت پیدا ہو سکتی ہے؟ پروفیسر عثمان مرحوم ہو چکے۔ اگر وہ روس اور مشرقی یورپ کی "اشتراکی جمہوریتوں" کا انجام اپنی آنکھوں سے دیکھ لیتے تو نہ معلوم وہ اقبال کے اس (مبینہ) اجتہاد کی تعبیر کس انداز اور کن الفاظ میں کرتے۔ اختلاف کی گنجائش بعض دیگر مضامین سے بھی نکلتی ہے، مگر بحیثیت مجموعی بیشتر مضامین بہت اچھے، عالمانہ اور حوالوں سے لیس (Well documented) ہیں۔ جو دو تین سرسری اور تاثراتی نوعیت کے مضامین ہیں، جی چاہتا ہے کاش وہ بھی ایسے ہی ہوتے!

مکتبہ جامعہ، دہلی کی شائع کردہ ڈاکٹر عبدالمغنی کی تصنیف "اقبال کا نظریہ ء خودی" میں بھی خطبات کا تفصیلی مطالعہ شامل ہے جو ایک پوری کتاب کے بقدر ہے۔ مصنف کا خیال ہے کہ خطبات میں علامہ اقبال نے مشرقی حکمت و تصوف اور مغربی فلسفہ و

سائنس کی ساری ترقیات کو سامنے رکھ کر' اور ان کے حوالے سے اسلام میں مذہبی فکر کی ایک ایسی نئی تعبیر پیش کی جو ان کے خیال میں اسلام کا اولین' اصلی اور بنیادی تصور دین ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خطبات میں اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اجتہاد و اعتماد کے ساتھ حکمائے مشرق اور فلاسفہ ء مغرب کے قدیم و جدید نظریات فکر کو قرآن کے اصول دانش کی کسوٹی پر پرکھ کر' فکر انسانی کے مسلسل ارتقاء کا سراغ لگایا ہے اور اس طرح ایک ایسا مربوط نظام فکر ترتیب دیا ہے جو جامع' وسیع' عمیق اور نتیجہ خیز ہے------ پروفیسر عبدالمغنی صاحب نے ہر خطبے کی علٰحدہ تشریح' توضیح اور تعبیر کی ہے' اور آخر میں کہا ہے کہ اگرچہ اقبال کے یہ فلسفیانہ خیالات قرآن پر مبنی ہیں' مگر ان کا اظہار عصر حاضر کی ان اصطلاحات و محاورات میں ہوا ہے جو جدید ترین علوم و فنون کے مباحث میں مروج ہیں----ان کے خیال میں اقبال کی ان فلسفیانہ تحریروں کی حیثیت ان کے افکار کے ماخذ کی ہے' اور یہ ماخذ اقبال کے شاعرانہ خیالات کے حوالوں کا مرکز ہیں۔ چنانچہ اردو اور فارسی کلام میں اقبال نے خودی کے موضوع پر جو کچھ کہا ہے' اسے ان کے مذکورہ خطبات کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔

متذکرہ بالا کتابوں کے علاوہ مطالعہ و تفہیم خطبات کے سلسلے میں نئے پرانے بعض مضامین بھی قابل توجہ ہیں' مثلاً :-

1- علم اور واردات روحانی پر اقبال کا خطبہ : مختار صدیقی "آہنگ" کراچی۔ 7 اپریل 1970ء-

2- Iqbal,s Analysis of Muslim culture : A critical study : شہزاد قیصر۔ "اقبال ریویو" لاہور۔ اکتوبر 1984ء-

3- اسلامی ثقافت کی روح : رحیم بخش شاہین۔ "اقبالیات" لاہور۔ جنوری 1987ء-

4- خطبات اقبال : چند بنیادی سوالات : محمد سہیل عمر۔ "اقبالیات" لاہور۔ جولائی 1987ء-

5- اسلامی ثقافت کی روح : سعادت سعید۔ "کریسنٹ" لاہور۔ 1987ء

6- اقبال کا تصور جنت و دوزخ : محمد رفیق چودھری۔ "ترجمان القرآن' لاہور۔ نومبر 1988ء

7- سائنس اور اقبال : مظفر حسین "اقبال" لاہور۔ اپریل 1989ء-

8- خطبات اقبال کا پس منظر : سمیع اللہ قریشی' "صحیفہ" لاہور' جنوری 1974ء

9- خطبات اقبال : ممتاز حسن' مشمولہ : "علامہ اقبال' ممتاز حسن کی نظر میں" لاہور۔

10- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ : اسلامی افکار کے تناظر میں' پروفیسر اسلم

انصاری۔ مشمولہ : "اقبال عہد آفریں" ملتان' 1987ء۔

11- اقبال کی شاعری کا ایک بنیادی کرشمہ : شمیم احمد۔ "برگ گل" اقبال نمبر' سمندری' 1987ء۔

12- اقبال کے خطبات اور شاعری : خواجہ منظور حسین' مشمولہ : "اقبال اور بعض دوسرے شعراء" اسلام آباد

13- خطبہ ء صدارت' تشکیل جدید الہیات اسلامیہ : ڈاکٹر "ظفر الحسن۔" اقبالیات لاہور' ستمبر 1994ء۔

خطبات کی جانب اعتنا کے ایک دو پہلو اور بھی ہیں۔ حالیہ برسوں میں خطبات کے حوالے سے چند تحقیق مقالے لکھے گئے ہیں' مثلاً :

1- اقبال اور امکانات مذہب (آخری خطبے کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ) از غلام رسول محمد' ایم فل اقبالیات' شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد۔ (1992ء) 137 ص۔ نگران : (ڈاکٹر وحید عشرت۔)

2- خطبات اقبال' نئے تناظر میں از محمد سہیل عمر۔ ایم فل اقبالیات شعبہ اقبالیات' علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد۔ نگران (پروفیسر محمد منور۔)

3- گلشن پروین کا ایم اے علوم اسلامیہ (پنجاب یونیورسٹی لاہور 1989ء) کا مقالہ : "اقبال کا تصور آخرت" بیشتر خطبات کے حوالے سے لکھا گیا ہے۔

خطبات کی جانب توجہ مبذول ہونے کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ تنقید اقبال میں خطبات سے استشہاد اور ان کے حوالوں کا رجحان بڑھ رہا ہے' مثلاً دیکھیے : ڈاکٹر غلام رسول ملک کا مجموعہ ء مضامین "اقبال سرود آخریں" (اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر۔ 1992ء) اسی طرح اجتہاد کی ضرورت اور اس کی اہمیت پر ہونے والے مباحث میں خطبات اقبال کے حوالے دیے جاتے ہیں۔ خطبے کے استاد ڈاکٹر عشرت حسن انور نے دوسرے خطبے کے حوالے سے علامہ کے بعض تناقضات کا ذکر کیا ہے (اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین بزم اقبال لاہور' 1989ء) اس پر ایک اظہار خیال خضر یاسین صاحب نے کیا ہے ("اقبالیات" لاہور۔ جولائی تا ستمبر 1995۔ ص 119 تا 126)۔ خطبات اقبال پر بحث مباحثہ ایک مفید علمی رجحان ہے۔

اقبال کا اصل کارنامہ : شاعری یا خطبات؟

مطالعہ ء خطبات اقبال کے زیر بحث رجحان کو اگر کتابوں اور مضامین کے اس تعارف تک ہی محدود رکھا جائے تو غالباً بات ادھوری رہے گی۔ چنانچہ اس ضمن میں بعض ایسے پہلوؤں کا ذکر ضروری ہے جن سے خطبات پر کلام کرنے والے مختلف اصحاب کے زاویہ ہائے نظر کا اندازہ ہوتا ہے۔۔۔ ایک احساس تو سب حضرات کے ہاں مشترک ہے کہ

مطالعہ اقبال کی طرف اب تک کماحقہ توجہ نہیں دی جا سکی اور اب اس کا زیادہ تفصیل کے ساتھ اور گہرائی میں اتر کر مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔ پروفیسر اسلم انصاری نے تو خطبات کو علامہ کی ایک نادریافت شدہ (Un-dis-covered) تصنیف قرار دیا ہے۔

خطبات اقبال کی معنویت اور فکر اقبال میں ان کی حیثیت کے بارے میں ہمارے اہل دانش مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں:

1. کچھ حضرات شاعری کے مقابلے میں خطبات کو زیادہ اہم اور اولین حیثیت دیتے ہیں، جیسے:

- "فکر اقبال جس طرح ان کے خطبات میں روشن ہے، اس طرح ان کی شاعری میں نہیں"
(پروفیسر آل احمد سرور[50])
- "کچھ عجب نہیں کہ آئندہ چل کر یہی کارنامہ اقبال کا عظیم ترین کارنامہ تسلیم کیا جائے۔" (پروفیسر محمد عثمان[51])
- "فکر اقبال کی تلاش میں بھی اب تک ان کی شاعری ہی پر زیادہ توجہ ہوئی ہے، حالانکہ اقبال کی اصل فکر مربوط طور پر ان کے خطبات میں ملتی ہے۔" (ضیاء الحسن فاروقی[52])
- علامہ کی شاعری میں بیان کردہ افکار کو، علامہ کے: "وسیع مطالعے، عصری فکر، منضبط اور مربوط تعلیمات پر مبنی" اس "کلید اقبال" (خطبات) کی رہنمائی اور روشنی میں سمجھا جائے جو ان کے "مستقل اور پائیدار کا مجموعہ ہے۔" (ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ[53])
- ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ نے ۱۹۷۷ء میں "اقبال، اجتہاد اور تعبیر شریعت" کے حوالے سے ایک ہنگامہ خیز بحث کا آغاز کیا تھا۔ یہ بحث بھی اسی ذہن کی پیداوار تھی۔ گورایہ صاحب کے نزدیک یہی خطبات اقبال کی نمائندہ کتاب ہے۔ ان کا باقی سرمایہ، حتیٰ کہ اقبال کی اردو اور فارسی شاعری بھی ثانوی درجہ رکھتی ہے۔[54]

پاکستان سٹڈی سنٹر جامعہ کراچی کے مقالات مذاکرہ میں بھی خطبات کو اقبال کی شاعری سے اہم تر قرار دینے کا رجحان جھلکتا ہے۔

2. ایک گروہ نے علامہ کے بعض بیانات کو ہدف تنقید بناتے ہوئے انھیں غلط قرار دیا ہے، مثلاً ان کے خیال میں جنت اور دوزخ کے بارے میں اقبال کے تصورات قرآنی آیات اور اس کے نصوص کے صریحاً خلاف ہیں---- چند برس پہلے مکہ مکرمہ سے شائع ہونے والے ڈاکٹریٹ کے ایک مقالے میں یہی رائے ظاہر کی گئی ہے جو ایک طرح سے بہت سے عرب علماء کی نمائندگی کرتی ہے۔55- مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اس ضمن میں مصری مصنف ڈاکٹر البہی کے اعتراضات کا ذکر کرتے ہوئے بعض معاملات میں علامہ کی فروگزاشتوں کا اعتراف کیا ہے اور خطبات کے بعض کمزور پہلوؤں کی تاویل بھی کی ہے۔

-3 کچھ لوگوں کے خیال میں خطبات میں علامہ کے نتائج فکر حتمی نہیں ہیں۔ وہ محض ان سوالات اور فکری مسائل کا منظر نامہ پیش کرتے ہیں جو اس وقت علامہ کو پیش تھے۔ محمد سہیل عمر کا خیال ہے کہ خطبات کی تحریر کے وقت جو مسائل سامنے آ رہے تھے' خطبات میں ان کے جوابات قیاسی تھے' اور شاعری کی طرح اقبال کے خطبات میں بھی "نئے شوالے" موجود ہیں۔ 56-علامہ کے تصور اجتہاد کے سلسلے میں پروفیسر محمد منور کا خیال ہے کہ ان کے خیالات مسلسل ارتقاء پذیر رہے ہیں' لہٰذا یہ کیوں فرض کر لیا جائے کہ 1928ء-1929ء میں انہوں نے جو کچھ کہا' اور ان کی سوچ کا جو رخ وفات سے آٹھ نو برس پہلے ان کے خطبات میں نظر آتا ہے' وہ 1929ء سے 1938ء تک کے عرصے میں جوں کا توں برقرار رہا 57- (اگرچہ پروفیسر عبدالمغنی کے خیال میں علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں جو کچھ کہا' وہ ان کی پختہ عمر کے نتائج فکر ہیں۔ 58

-4 پروفیسر اسلم انصاری کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان خطبات نے احیائے اسلام کی جدید تحریکوں میں استحکام پیدا کیا اور ان پر قابل لحاظ اثرات مرتب کیے۔ 59- راقم کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔

خطبات کے سلسلے میں مندرجہ بالا آراء مختلف اور متضاد نقطہ ہائے نظر کی ترجمان ہیں۔ ہم نے ان کی طرف چند سرسری اشارے کیے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مطالعہ ء خطبات کے مختلف رجحانات کا جامع اور سیر حاصل مطالعہ و تجزیہ کیا جائے۔ ہمارے خیال میں زیادہ متوازن رویہ یہ ہو گا کہ خطبات کو علامہ کے فکری سفر کی ایک منزل سمجھا جائے کیونکہ یہ وفات سے آٹھ برس پہلے مرتب کیے گئے تھے۔ مطالعہ ء اقبال میں بلاشبہ خطبات کی بہت اہمیت ہے اور فکر اقبال کی کسی بھی تعبیرو توضیح میں انہیں نظرانداز کرنا غلط ہے مگر یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں کہ اقبال کا فکر تمام و کمال انہی خطبوں پر منحصر و محیط ہے۔ بقول سید نذیر نیازی' علامہ چاہتے تھے کہ اس کے بعض "اجزاء اگر علماء کی نظر سے گزر جائیں تو اچھا ہے۔"60 پھر یہ کہ علامہ اقبال کا خیال ان "مطالب کو' جو خطبات میں ادا کیے گئے' اور زیادہ وضاحت' بلکہ ایک حد تک نئے انداز میں پیش کرنے کا تھا۔"61 چونکہ ایسا نہ ہو سکا' غالباً" اسی لیے سید سلیمان ندوی' ابوالاعلیٰ مودودی اور ابوالحسن علی ندوی جیسے روشن خیال علماء بھی جو اقبال کے پرجوش مداح بھی ہیں' خطبات کے بارے میں کچھ تاملات و تحفظات (Hesitations and resevations) رکھتے ہیں۔

حواشی و تعلیقات

-1 انجمن کے جلسوں میں نظمیں پڑھنے کی ابتدا انھوں نے 1900ء میں کی ("نالہ و یتیم")۔ 1901ء میں "یتیم کا خطاب ہلال عید سے" 1902ء میں "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب سے" 1903ء میں "ابرگوہربار" (فریاد امت) اور 1904ء میں "تصویر درد" پڑھی گئی۔ 1905ء میں اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ چلے گئے۔ 1908ء میں یورپ سے واپسی پر نظم گوئی کا منقطع سلسلہ پھر جاری ہوا ("شکوہ")--- ازاں بعد بھی وقتاً" فوقتاً" وہ انجمن کے جلسوں میں نظمیں پیش کرتے رہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے "اقبال اور انجمن حمایت اسلام" از محمد حنیف شاہد' لاہور 1976ء)

-2 "بانگ درا" کی پہلی نظم "ہمالہ" شیخ عبدالقادر کے جاری کردہ رسالے "مخزن" کے اولین شمارے (اپریل 1901ء) میں شائع ہوئی۔ بعدازاں کئی برسوں تک اس میں اقبال کی نگارشات نظم و نثر شائع ہوتی رہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: عابدہ سلطانہ سوز کا مضمون "اقبال اور مخزن" مشمولہ: "برگ گل' اقبال نمبر1977ء' کراچی)۔

-3 تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد عبداللہ قریشی کا مضمون "معرکہ ء اسرار خودی" مشمولہ: مجلہ "اقبال" لاہور اکتوبر1953ء' اپریل 1954ء۔

-4 The Secrets of the self' اولین اشاعت: میکملن' لندن 1920ء

-5 مصنف: Nicholas P. Aghnides' کولمبیا یونیورسٹی پریس نیویارک 1910ء۔

-6 "اقبال کی صحبت میں" از ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی مجلس ترقی ادب لاہور' 1977ء۔ ص 299۔

-7 کتاب مذکور ص 300

-8 Mohammedan Theories of Finance' ص 91

-9 اس کا تذکرہ کئی جگہ ملتا ہے' مثلاً:

(الف) Reconstruction' طبع اول: 242۔

(ب) اقبال نامہ' جلد اول' مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ شیخ محمد اشرف لاہور' (1945ء) ص131' 132' 135۔

(ج) اقبال کی صحبت میں: ص 300' 301۔

-10 اقبال نامہ' جلد اول: ص 131 تا 136

-11 اس کا ذکر' سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں ملتا ہے۔ دیکھیے: کتاب مذکور' ص 132

-12 اقبال کی صحبت میں: ص 301' 302۔ نیز ملاحظہ کیجیے: مولانا غلام مرشد کا مضمون بہ عنوان: "علامہ اقبال رحمتہ اللہ علیہ سے سعادت مندانہ ملاقاتیں" مشمولہ' نقوش' جنوری 1979ء' ص 301

تا 327

13- اقبال کی صحبت میں: ص 302

14- محمد سعید الدین جعفری کے نام 13 اگست 1924ء کے خط میں اسی خطبے کی طرف اشارہ ہے۔ اقبال لکھتے ہیں: "میں ایک مفصل مضمون انگریزی میں لکھ رہا ہوں:
"The Idea of Ijtihad in the law of Islam" (اوراقِ گم گشتہ' مرتبہ: رحیم بخش شاہین۔ اسلامک پبلی کیشنز لاہور' 1975ء- ص 118)-

15- اس کا جزوی متن "اقبال اور انجمن حمایت اسلام" (ص 110- 113) میں روداد "بیالیسواں سالانہ جلسہ منعقدہ 16 اپریل 1927ء" کے حوالے سے اور گفتار اقبال" (مرتبہ: محمد رفیق افضل۔ ادارہ تحقیقات پاکستان پنجاب یونیورسٹی لاہور' 1969ء' ص 25) میں روزنامہ "زمیندار" 20 اپریل 1927ء کے حوالے سے شامل ہے۔

16- اقبال نامہ' جلد دوم' صفحہ 333 ("محمد یعقوب لدھیانے کا باشندہ تھا۔ وہ ظفر اللہ خاں اور ڈارلنگ کا سٹینو بھی تھا۔ یعقوب سے میں نے انتظام کیا تھا کہ وہ علامہ سے املا لیا کرے اور باقاعدہ ٹائپ کر کے علامہ کی خدمت میں پیش کرے۔ بعد کے تین لکچرز کے لیے علامہ نے الگ انتظام کیا تھا۔" مکتوب ڈاکٹر عبداللہ چغتائی بنام رفیع الدین ہاشمی' 25 فروری 1977ء)

17- اقبال نامہ' جلد اول: ص 152 تا 158-

18- اقبال نامہ' جلد دوم: مرتبہ۔ شیخ عطاء اللہ۔ شیخ محمد اشرف لاہور 1951ء- ص 334' 335' 337-

19- اقبال نامہ' جلد اول: ص 211-

20- اقبال کے اکثر سوانح نگاروں (طاہر فاروقی' عبدالسلام ندوی' عبدالمجید سالک' عبدالسلام خورشید) نے اسے دسمبر 1928ء کا واقعہ لکھا ہے اور لکچروں کی تعداد چھ بتائی ہے۔ یہ دونوں باتیں درست نہیں۔ مزید اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: "اقبال کی صحبت میں" ص 319 تا 342- نیز "نقوش" "اقبال نمبر' جلد اول' 1977ء: ص 550 تا 567-

21- Letters of Iqbal' مرتبہ: بشیر احمد ڈار۔ اقبال اکادمی پاکستان لاہور' 1977ء ص 119-

22- کتاب مذکور' ص 121-

23- مکتوبات اقبال' مرتبہ: سید نذیر نیازی۔ اقبال اکادمی پاکستان کراچی' 1957ء ص 24-

24- اقبال نامہ' جلد اول: ص 211-

25- اقبال کی صحبت میں: ص 324-

26- مکتوبات اقبال: ص 22-

27- کتاب مذکور: ص 23-

28- متن خط میں 6 اپریل ہے جو درست نہیں۔

29- اول الذکر نسخہ کیمبرج یونیورسٹی لائبریری میں (حوالہ نمبر C.90.3 13.7) اور موخر الذکر ٹرینٹی کالج لائبریری' کیمبرج میں (حوالہ نمبر: Adv.C.25.38) محفوظ ہے (یہ اطلاعات ڈاکٹر سعید اختر

درانی کی فراہم کردہ ہیں)۔

30- اقبال نامہ' جلد اول: ص 220
31- مکتوبات اقبال: ص 83
32- کتاب مذکور ص 117
33- کتاب مذکور ص 132
34- کتاب مذکور: ص 117' 465' نیز: خطوط اقبال' ص 215
35- ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور' 1986-
36- 1986ء کا اقبالیاتی ادب از ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔ اقبال اکادمی پاکستان لاہور۔ 1988ء' ص 24'25-
37- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ: بزم اقبال لاہور۔ 1958ء' ص (الف)۔
38- کتاب مذکورہ ص "ب"۔
39- خطبات اقبال پر ایک نظر: اقبال اکادمی پاکستان لاہور' 1987ء' ص 18
40- خطبات اقبال پر ایک نظر از محمد شریف بقا: لاہور (1974ء) ص 4-
41- دیباچہ: خطبات اقبال پر ایک نظر از مولانا سعید احمد اکبر آبادی' ص 6
42- سید نذیر نیازی' (حیات اور تصانیف) از نسیم اختر' غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ ایم اے۔ اردو' پنجاب یونیورسٹی لاہور' 1983ء۔ ص 170-
42-الف مقالہ مذکور' ص 171-
43- مضمون: "اقبال کے انگریزی خطبات" مشمولہ: "فنون" لاہور ستمبر/اکتوبر 1970ء' ص 39-
44- ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی' 1994ء۔ 207 ص۔
45- تشکیل دینی پر تجدید نظر: ص 3
46- متعلقات خطبات اقبال' مرتبہ: ڈاکٹر سید عبداللہ۔ اقبال اکادمی پاکستان لاہور' 1977ء۔ ص: "ر" اور "ش"۔
47- فکر اسلامی کی تشکیل نو' لاہور' 1985ء-
48- مکتبہ حرمت' راولپنڈی 1985ء-
49- علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد' 1986ء-
50- دیباچہ: تفکر اقبال' اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر 1987ء' ص 5-
51- فکر اسلامی کی تشکیل نو' ص 19-
52- ابتدائیہ: فلسفہ اقبال' خطبات کی روشنی میں' اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر' 1987ء-
53- نوائے وقت' لاہور 24 اگست 1987ء-
54- اس بحث کی تفصیل' اور اس پر محاکمے کے لیے دیکھیے: اقبالیات کے تین سال" از ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔ حرا پبلی کیشنز لاہور' 1993ء۔ ص 83 تا 94-

55- محمد اقبال و موقفہ من الحضارۃ الغربیہ از ڈاکٹر خلیل الرحمٰن، مکہ، 1988ء۔
56- "اقبالیات" لاہور، جولائی 1987ء۔
57- دیکھیے: مرزا محمد منور صاحب کا مضمون، مشمولہ: "اقبال، فکر اسلامی کی تشکیل نو" مرتبہ: حسین محمد جعفری، پاکستان سٹڈی سنٹر کراچی، 1988ء۔
58- اقبال کا نظریہ خودی ص 226۔
59- اقبال عہد آفریں ص 132۔
60- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص: "ب"۔
61- کتاب مذکور، ص: "و"۔

خطبات کا اصل موضوع

چودھری مظفر حسین

علامہ اقبالؒ کے خیالات میں قیام یورپ (1905ء تا 1908ء) کے دوران ایک تدریجی انقلاب آیا جسے آپ ضبط تحریر میں لانا چاہتے تھے تاکہ اوروں کے لیے سبق آموز ہو۔[1] اپنے خیالات میں تبدیلی کے اس عمل کو آپ قلمبند تو نہ کر سکے البتہ اس تبدیلی کی بنا پر آپ جس نتیجے پر پہنچے تھے' اس کا تذکرہ ان کی شاعری کے علاوہ دوسری تحریروں میں بھی بار بار ملتا ہے' اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ مغربی تہذیب زوال پذیر ہو کر آخرکار اپنے انجام کو پہنچے گی اور اسلام سربلند ہو کر رہے گا۔ اپنے اس ایقان کا پہلا باضابطہ اعلان آپ نے مارچ 1907ء میں لکھی گئی غزل کے مندرجہ ذیل اشعار میں کیا ہے:۔

دیار مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو' وہ اب زرِ کم عیار ہو گا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا' ناپائیدار ہو گا[2]

اور تہذیب مغرب کی خودکشی کی خبر دینے سے بھی پہلے آپ نے ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کی نوید ان یقین افروز اشعار میں سنائی:۔

سنا دیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا' پھر استوار ہو گا
نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا[3]

سید نذیر نیازی صاحب (مرحوم) فرمایا کرتے تھے کہ یہ دو اشعار ایک روحانی واردات کا ماحصل ہیں جس کی تفصیل علامہ اقبال نے انہیں خود بتائی تھی۔ نیازی صاحب (مرحوم) کی عمر نے وفا نہ کی ورنہ وہ "دانائے راز" کی دوسری جلد میں اس روحانی واردات کا تفصیلی ذکر کرتے۔ راقم الحروف کو نیازی صاحب (مرحوم) نے فقط اتنا بتلایا تھا کہ عالم کشف میں آپ نے ایک شمشیر بکف عربی شہسوار کو شیر کی پیٹھ پر سواری کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ "سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے" کی روحانی واردات کا تذکرہ چودھری محمد حسین (مرحوم) کے نام آپ کے ایک خط میں بھی ملتا ہے جو 30 اگست 1923ء کو لکھا گیا۔ اس میں آپ لکھتے ہیں:

"There is lot of enthusiasm on havens in respect of the victory of muslims but those on earth as silent May God have pity on them. Our religious scholars and saints have turned Islam into an ancient creed"[4]

(عالم بالا میں مسلمانوں کی فتح و نصرت کے سلسلے میں بہت جوش و خروش پایا جاتا ہے' لیکن ساکنان زمین مرہلب ہیں۔ خدا ان کے حال پر رحم فرمائے' ہمارے علماء و صلحاء نے اسلام کو ایک ایشیائی مذہب بنا کر رکھ دیا ہے۔)

اسی خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

"If one studies Islam through the writings of Muslims not knowing that Islam's advent took place thirteen hundred years ago he will not reach the conclusion that Islam is such a modern religion ....

"I am sorry that Muslims have never recognised the modernity of Quran. They instead have interpreted its subject and truths in light of ancient peoples and thus have mutilated its real sense and intent.[5]

(اگر کوئی شخص یہ نہ جانتا ہو کہ اسلام آج سے تیرہ سو سال پہلے آیا تھا اور اسلام کا مطالعہ ان کی لکھی ہوئی کتابوں کی روشنی میں کرے تو وہ کبھی اس نتیجے پر نہیں پہنچ سکتا کہ اسلام اس قدر جدید مذہب ہے.... مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے قرآن کی جدیدیت کا احساس نہیں کیا بلکہ اس کے برعکس قرآن کے موضوع اور حقائق کی تشریح کے قدیم اقوام کی روشنی میں کی' اور یوں اس کے اصل مفہوم اور منشا کو مسخ کر ڈالا۔)

علامہ اقبال نے حقائق قرآن کا مطالعہ چونکہ فکر جدید کی روشنی میں کیا تھا' اس لیے انہیں اس بات کا بخوبی احساس تھا کہ دور حاضر کے انسان کے سامنے قرآن کی حکمت کو جدید سائنس اور فلسفے کی زبان میں پیش کرنے کی ضرورت ہے تاکہ انہیں معلوم ہو کہ قرآن وقت کے بدلتے ہوئے

تقاضوں کا ساتھ دے سکتا ہے۔ اور مغربی تہذیب کے خاتمے کے بعد دنیا کو جس نئی تہذیب کی ضرورت پیش آئے گی' اسے اگر قرآن کی اساس پر قائم ہونا ہے تو مسلمانوں کو اسلامی فکر کی نشاۃ ثانیہ کی راہ ہموار کرنی چاہیے۔ چنانچہ اسی خط میں وہ لکھتے ہیں:

> "Now alongwith the renaissance of Muslim communities, the renaissance of Islam also is needed. I pray to God Almighty that He, for the sake of his beloved, the prophet (PBUH) produces such an interpreter among Muslims who gets at the "lost wisdom" once more and offers it to Ummah. Our demise is not near at hand. The Quran still holds on."[6]
>
> (اب مسلم اقوام کی نشاۃ ثانیہ کے ساتھ ساتھ اسلام کی نشاۃ ثانیہ بھی درکار ہے۔ میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اپنے حبیب پاک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے مسلمانوں میں ایسا مفکر پیدا کرے جو قرآن کی "حکمت گمشدہ" لوٹا دے۔ ہمارا خاتمہ قریب نہیں آ لگا ہے۔ قرآن آج بھی کفایت کرتا ہے۔)

علامہ اقبال کو اس بات کا بھی اندازہ تھا کہ اسلام کی آفاقیت کے پیش نظر ان کی اردو اور فارسی شاعری وسیع تر ابلاغ کی متحمل نہیں' اس لیے وہ عصر جدید کے اجتہادی مسائل پر اپنے خیالات کو جدید فلسفے کی زبان میں پیش کرنے کے لیے انگریزی زبان کو ذریعہ ء اظہار بنانا چاہتے تھے۔ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم (مرحوم) کے نام اپنے ایک مکتوب مورخہ 2 ستمبر 1925ء میں لکھتے ہیں:

> "کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا مگر دوران تحریر محسوس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسے کہ میں نے ابتدا میں فرض کیا تھا۔ اس پر تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ صورت میں اس قابل نہیں کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھا سکیں کیونکہ بہت سی باتیں جن کو مفصل بیان کرنے کی ضرورت تھی' اس مضمون میں محض اشارۃ" بیان کی گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے اسے آج تک شائع نہیں کیا۔ اب ان شاء اللہ اسے ایک کتاب کی شکل میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا جس کا عنوان ہو گا: "Islam As I understand it" اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کو میری ذاتی رائے سمجھا جائے' جو ممکن ہے' غلط ہو۔

اس کے علاوہ ایک بات (یہ) بھی ہے کہ میری عمر زیادہ تر مغربی
فلسفے کے مطالعے میں گزری ہے اور یہ نقطہ ء خیال ایک حد تک طبیعت
ثانیہ بن گیا ہے - دانستہ یا نادانستہ اسی نقطہ ء نگاہ سے حقائق اسلام کا
مطالعہ کرتا ہوں اور مجھ کو بارہا اس کا تجربہ ہوا ہے کہ اردو میں گفتگو
کرتے ہوئے اپنے مافی الضمیر کو اچھی طرح سے ادا نہیں کر سکتا۔"[7]

لیکن بعد میں حقائق اسلام کو مغربی فلسفے میں منتقل کرنے کے لیے آپ نے انگریزی میں جو کتاب لکھنی شروع کی' اسے "Islam as I understand It" کا نام تو نہ دیا گیا بلکہ یہ کتاب "خطبات" کی شکل میں دو قسطوں میں تیار ہوئی اور 1930ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔[8]

ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی (مرحوم) کے بقول "خطبات" کی ابتداء اجتہاد کے موضوع پر علامہ اقبال کے ایک مضمون سے ہوئی جو انگریزی زبان میں لکھا گیا تھا اور 31 دسمبر 1924ء کو شیخ عبدالقادر (مرحوم) کے زیر صدارت اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں پڑھا گیا۔ ڈاکٹر چغتائی مزید فرماتے ہیں کہ اسی سال چودھری رحمت علی نے امریکہ سے نکولا اگھنڈیز (Nicholas P. Aghandis) کی ایک کتاب "Mohammaden Theories of Finance" علامہ اقبال کے مطالعہ کے لیے بھجوائی جس میں مندرجہ ذیل جملہ درج تھا:

"بعض احناف اور معتزلہ کا خیال ہے کہ اجماع قرآن اور سنت کو منسوخ کر سکتا ہے۔" اور یہی جملہ علامہ اقبال کی تحقیق جستجو کے لیے مہمیز اور خطبات کی تصنیف کا محرک ثابت ہوا۔[9]

خطبات کا پہلا ایڈیشن 1930ء میں چھپا جو کل چھ خطبات پر مشتمل تھا۔ ان میں سے پہلے تین لیکچر مدراس میں اور بقیہ تین لیکچر پہلی بار علی گڑھ میں پڑھے گئے تھے۔ آخری خطبہ اجتہاد کے موضوع پر تھا' اور اس اعتبار سے خطبات کا مرکز و محور یہی خطبہ ہے۔ ساتواں خطبہ جس کا عنوان "Is Religion possible" ہے' پہلی بار 1932ء میں لندن میں ارسٹاٹلین سوسائٹی کے زیر اہتمام پڑھا گیا' خطبات کے تیسرے ایڈیشن میں شامل کیا گیا جو 1944ء میں شائع ہوا۔[10] بہرحال' آخری یعنی ساتویں خطبے کا بھی' پہلے پانچ خطبوں کی طرح' چھٹے خطبے سے جو اس خطبے کے مرکزی موضوع یعنی اجتہاد ہے' ثانوی تعلق ہے۔

چھٹے خطبے کا انگریزی میں عنوان "The Principle of Movement in the structure of Islam" ہے جس کا لفظی ترجمہ اگرچہ "اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول" ہے' لیکن اردو مترجمین نے اس کا ترجمہ بجا طور پر "الاجتہاد فی الاسلام" (سید نذیر نیازی) یا "اسلام میں اجتہاد" (شریف کنجاہی نے) کیا ہے کیونکہ علامہ اقبال نے خود بھی لیکچر پر دیے گئے عنوان کی وضاحت مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے:

"What then is the principle of movement in the structure of Islam? this is known as Ijtilad."[11]

(تو اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول کیا ہے' اسی کو اجتہاد کہا جاتا ہے۔)

لیکن عنوان کے انگریزی الفاظ پر غور کرنے سے ایک اور پہلو بھی سامنے آیا ہے جو کلیدی اہمیت کا حامل ہے (تو اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول کیا ہے' اسی کو اجتہاد کہا جاتا ہے) اور اسے کسی بھی صورت میں نظرانداز نہیں کرنا چاہیے۔ غور طلب امر یہ ہے کہ خطبے کا آغاز ان الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے:

"As a cultural movement Islam rejects the old static view of the universe, and reaches a dynamic view. As an emotional system of unification it recogniszes the worth of the individual as such, and rejects blood - relationship as a basis of human unity.[12]

(ایک تہذیبی تحریک کی حیثیت سے اسلام کائنات کے سکونی تصور کو مسترد کرتے ہوئے ایک متحرک تصور اپناتا ہے اور وحدت انسانی کے ایک جذباتی نظام ہونے کے ناطے فرد کی بحیثیت فرد قدر و منزلت کا قائل ہے اور خونی رشتوں کو انسانی اتحاد کی بنیاد ماننے سے منکر ہے۔)

اور خطبے کا اختتامی جملہ یہ ہے:

"Let the Muslim of to-day appreciate his poxition, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam."[13]

(آج کے مسلم کو چاہیے کہ وہ اپنی معاشرتی زندگی کو' اسلام کے ان مقاصد کو جو ابھی جزوی طور پر ظاہر ہوئے ہیں' اسلام کے اساسی اصولوں پر استوار کر کے اس روحانی جمہوریت کی منزل تک رسائی حاصل کرے جو اسلام کا منتہائے مقصود ہے۔)

اس سیاق و سباق میں دیکھا جائے تو وہ غایت اولیٰ پوری طرح سے واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے جو خطبات لکھتے میں علامہ اقبال کے پیش نظر تھی اور جس کے لیے وہ مسلمانوں کو آمادہ بہ عمل کرنا چاہتے تھے۔ اس مقصد کے حوالے سے خطبے میں نئی وسعتوں اور نئی گہرائیوں کا احساس ہوتا ہے اور بحث اجتہاد کی فقہی اصطلاح کی تنگنائیوں سے چھلکتی ہوئی نظر آتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اس خطبے میں اجتہاد کو فقہی اصطلاح کے طور پر بھی زیر بحث لایا گیا ہے جو عصری تقاضوں کو پورا کرنے اور صدیوں پر محیط مسلمانوں کے فکری جمود کو توڑنے کے لیے امت مسلمہ کی ناگزیر ضرورت تھی، مگر علامہ اقبال نے تو اجتہاد کی عمارت قرآن کی ایک ایسی آیت (وان جاھدو فینا لنھدینھم سبلنا) کی اساس پر اٹھائی ہے[14] جس کی رو سے اجتہاد کا دائرۂ کار فقط مسلمانوں کے داخلی مسائل حل کرنے تک محدود نہیں رہتا بلکہ دنیائے انسانیت کے جملہ مسائل کو حل کرنے تک کی وسعت کا حامل ہے۔ خود علامہ اقبال نے اس آیت کی تشریح کے لیے جو الفاظ استعمال کیے ہیں، ان سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ ان کا مخصوص تصور اجتہاد کیا تھا۔ اپنے ایک مداح کے سامنے آپ نے اس آیت کی تشریح مندرجہ ذیل الفاظ میں کی تھی:

> "All efforts in the pursuit of sciences and for the attainment of perfections and high goals in life which in one way or other are beneficial to humanity are man's exertings in the way of Allah.[15]"
>
> (سائنس کی تحقیقات اور زندگی کے اعلیٰ مقاصد اور کمالات کے حصول کے سلسلے میں کی گئی تمام انسانی کاوشیں جو ایک نہ ایک اعتبار سے انسانیت کے لیے مفید ہوں، اللہ کی راہ میں جہاد ہیں۔)

درحقیقت خطبات لکھنے میں علامہ اقبال کے پیش نظر جو اعلیٰ مقصد تھا، وہ عالمگیر انسانی وحدت کے نصب العین کے حصول کے لیے ایک تہذیبی تحریک چلانا تھا۔ اس تحریک کا آغاز "خطبات" کی شکل میں ہوا جو مغرب کی بالادست تہذیب کے ساتھ ایک فکری مکالمے کی صورت اختیار کر گیا۔ گویا فکری سطح پر یہ ایک قسم کی دعوت تھی جس کے ذریعے آپ نے مغربی مفکروں کو اسلام کی تہذیبی تحریک میں اپنا ہمنوا بنانے کی کوشش کی۔ چنانچہ جس تہذیبی تحریک کے وہ داعی ہیں، اس کا تعارف وہ ان الفاظ میں کراتے ہیں:

> "The new culture finds the foundations of world-unity in the principle of Tauhid. Islam, as a polity, is only a practical means of making this principle a living factor in the intellectual and emotional life of mankind.[16]"
>
> (عالمگیر وحدت کے لیے نئی تہذیب (یعنی اسلام) کے ہاتھ توحید کا اصول آ گیا اور ایک نظام مدن و سیاست (Polity) کے طور پر اسلام اس اصول کو بنی نوع انسان کی عقلی اور جذباتی زندگی میں موثر عامل بنانے کا صرف

ایک عملی ذریعہ ہے۔)

خطبہ زیر بحث میں آپ نے لادینیت اور لادینیت کے بطن سے جنم لینے والی جمہوریت اور وطنیت کے بارے میں سخت مایوسی کا اظہار کیا ہے اور مضمون کے آخری پیرے میں دور حاضر کے انسان کی تین بڑی ضرورتوں کا ذکر کرتے ہوئے امت مسلمہ کو روحانی جمہوریت قائم کرنے کی دعوت دی ہے۔[17] اسلامی اور مغربی جمہوریتوں کا تقابل اور موازنہ کرتے ہوئے وہ مغربی جمہوریتوں کو یورپ کی بگڑی ہوئی گمراہ خودی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں جو خود پرستانہ اساس پر قائم ہونے کے باعث قوموں کی تفریق اور امیروں کے مفاد کے لیے غریبوں کے استحصال پر منتج ہوتی ہیں۔[18] اس کے برخلاف روحانی جمہوریت کی اساس چونکہ توحید پر ہے' اس لیے وہ دنیا بھر کے انسانوں کو "الخلق عیال اللہ" کے مصداق "ملت واحدہ" کی شکل میں دیکھنے کی آرزو مند ہے۔

تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم[19]

خطبات میں علامہ اقبال نے اسی اسلامی دعوت کو آفاقی وسعت دینے کی کوشش کی اور اسی غرض کے پیش نظر آپ نے مغربی تہذیب اور اسلامی تہذیب کے درمیان فکری مکالمے کا اسلوب اختیار کیا اور فکر اسلامی کی توسیع کی ایک ایسی روایت قائم کی جس میں "خذ ما صفا ودع ما کدر" کے اصول کو پیش نظر رکھا۔

طلسم علم حاضر را شکستم
ربودم دانہ و دامش گسستم[20]

اسی علمی روایت کو ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے آگے بڑھایا اور شارحین اقبال میں وہی واحد سکالر ہیں جنھوں نے علامہ اقبال کی فکر کو ان کے اپنے موقف کے حوالے سے ٹھیک ٹھیک سمجھا۔ اسی لیے عبدالماجد دریا بادی نے پاکستان میں علامہ اقبال کے بعد ڈاکٹر رفیع الدین کو سب سے بڑا اسلامی مفکر قرار دیا ہے۔[21] ڈاکٹر رفیع الدین کے علاوہ عالمی سطح پر بوسنیا کے صدر ڈاکٹر عالی جاہ عزت بیگ' ایران کے ڈاکٹر علی شریعتی اور فلسطینی نژاد امریکی ڈاکٹر راجی اسمٰعیل الفاروقی شہید کے نام بھی لیے جا سکتے ہیں جو علامہ اقبال سے بہت متاثر ہیں۔ ان کی علمی کاوشوں سے مسلمانوں میں فکری خود اعتمادی اور آفاقی نقطہ ء نظر پیدا ہونے میں بڑی مدد ملی ہے اور یہ وہ نقطہ ء نظر ہے جو علامہ اقبال کے الفاظ میں سم فرنگ کا تریاق ہے۔

کل ساحل دریا پہ کہا مجھ سے خضر نے
تو ڈھونڈ رہا ہے سم افرنگ کا تریاق
اک نکتہ مرے پاس ہے شمشیر کی مانند
برندہ و صیقل زدہ و روشن و براق
کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق[22]

یہ امر قابل توجہ ہے کہ اس ایک نکتے پر زور دینے کے لیے علامہ اقبال نے کیا کیا الفاظ استعمال کیے ہیں۔ شمشیر' برندہ' میقل زدہ' روشن' براق اور تریاق' اور ان پر مزید زور دینے کے لیے خضر کی سند بھی پیش کی۔ ان کی شاعری کی طرح خطبات کا مرکزی نکتہ بھی یہی ہے' چنانچہ خطبات کا مطالعہ ہمیں اسی نکتے کے حوالے سے کرنا چاہیے۔ یہی وہ مشن تھا جسے پورا کرنے کے لیے علامہ اقبال کا وجدان انھیں عمر بھر پکارتا رہا اور وہ فلسفے کے "حرف پیچا پیچ" اور شاعری کے "حرف نیش دار" سے کام لیتے ہوئے مسلمانوں کے فکر و عمل میں انقلاب برپا کرنے کی تادم زیست جدوجہد کرتے رہے۔ خطبات کا پہلا جملہ ہی یہ ہے:

> "The Quran is a book which emphasizes "deed" rather than "idea."[23]
>
> (قرآن ایک ایسی (الہامی) کتاب ہے جو فکر سے زیادہ عمل پر زور دیتی ہے۔)

اور خطبات کا اختتام ان الفاظ پر ہوتا ہے:

> "_____ The world is not something to be merely seen or known through concepts, but something to be made and re-made by continuous action.[24]"

فکر اقبال کی گہرائی میں اترنے کے لیے ناگزیر ہے کہ خطبات کو ان کی شاعری کی روشنی میں اور ان کی شاعری کو خطبات کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی جائے کیونکہ مرکزی خیال تو ایک ہی ہے جسے کہیں تو "حرف پیچا پیچ" (یعنی فلسفہ) کی صورت میں بیان کیا گیا ہے اور کہیں "حرف نیش دار" (یعنی شاعری) کی شکل میں۔ رشید احمد صدیقی نے ایک جگہ لکھا ہے کہ قدامت پسند علماء کو "خطبات" میں اقبال کے پیش کردہ خیالات کو قبول کرنے میں تو تامل ہوتا ہے' لیکن انھی خیالات کو جب وہ ان کی شاعری میں پڑھتے ہیں تو بے ساختہ قائل ہو جاتے ہیں[25] اس لیے اقبال کو ٹکڑوں میں (Iqbal in parts) سمجھنا ممکن نہیں۔ تمام افکار و خیالات صرف اور صرف ایک ہی پیغام اور مقصد کی وضاحت کے لیے ہیں' لہٰذا انھیں شاعری اور فلسفے کے الگ الگ ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ ان کے نزدیک مقصد کے سوا سب کچھ ہیچ ہے اور یہی وجہ ہے کہ شاعری کرنے کے باوجود وہ اپنی شاعری کو اپنے لیے ایک تہمت سمجھتے ہیں[26] اور فلسفیانہ مباحث اٹھانے کے باوجود فلسفے کو زندگی سے دوری خیال کرتے ہیں۔ ان کی تمام تر کاوش سخن اور فلسفہ طرازی کا منتہائے مقصود فقط یہ ہے کہ اس مقصد اور پیغام پر توجہ دی جائے جو وہ امت مسلمہ کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں۔

خطبات کے سلسلے میں ایک توجہ طلب امر یہ بھی ہے کہ "اسرار و رموز" میں پیش کردہ خیالات پر تو علامہ اقبال کو اس حد تک اعتماد ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کا ایک حرف بھی حقائق قرآن کے خلاف ہو۔ ان کے ناموس فکر کا پردہ چاک کر دیا جائے بلکہ روز محشر رسول صلی

اللہ علیہ وسلم کے مبارک پاؤں کے بوسے سے بھی محروم کر دیے جائیں۔[28] اس سے زیادہ سخت بددعا اقبال جیسا عاشق رسولؐ اپنے حق میں اور کیا مانگ سکتا تھا! لیکن اس کے برعکس خطبات میں پیش کردہ خیالات کے بارے میں وہ اس قسم کا کوئی دعویٰ نہیں کرتے بلکہ خطبات کے دیباچے میں ہی یہ وضاحت کر دیتے ہیں کہ ان خیالات کو حرف آخر نہ سمجھ لیا جائے' سائنسی اور فلسفیانہ افکار میں تبدیلی اور ترقی کے ساتھ ساتھ ان سے بہتر اور صحیح تر خیالات سامنے آ سکتے ہیں۔[29]

علامہ اقبال کی اس وضاحت کے باوجود بعض سہل پسند اور جلد باز نقاد اور تبصرہ نگار خطبات کو محض فلسفے کی ایک کتاب خیال کرتے ہوئے علامہ اقبال کی فکر کے ڈانڈے نشٹے' ہیگل اور برگساں سے جا ملاتے ہیں اور بعض انتہائی غیر ذمہ دار لوگ تو علامہ اقبال کو مغربی فلاسفہ کا "نمائندہ مفکر" اور ان کے فکر کو "خطرناک مضمرات" کا حامل قرار دینے کی جسارت بھی کر گزرتے ہیں۔[30] شاید ایسے ہی غیر ذمہ دار اور بہتان باز لوگوں کے خلاف علامہ اقبال نے دکھی دل کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور فریاد کی تھی ۔

خواجہؐ من نگاہ دار آبروے گداے خویش
آنکہ ز جوے دیگراں پر نکند پیالہ را[31]

ان غیر ذمہ دار لوگوں کو کبھی یہ بھی دیکھ لینا چاہیے کہ ان فلاسفہ کے بارے میں فرداً فرداً علامہ اقبال کیا رائے رکھتے ہیں۔ مثلاً نشٹے کے بارے میں آپ نے فرمایا ۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے[32]

ہیگل کے بارے میں یہ رائے دی ۔

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی[33]

برگساں کے بارے میں ارشاد ہوا ۔

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا
زناری برگساں نہ ہوتا[34]

فلسفے کے بارے میں علامہ اقبال کا اصل موقف معلوم کرنے کے لیے خطبات کے دیباچے کے آخری چند جملے اور "ضرب کلیم" کی ایک نظم بعنوان "ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام" کا مطالعہ ہی کافی ہے' اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ خطبات کا اصل موضوع قرآن کی جدیدیت کو ثابت کرنا ہے' فلسفہ پیش کرنا نہیں۔

خلاصہ

طویل غور و فکر اور آخرکار ایک روحانی تجربے نے "باطن ایام" کو علامہ اقبال پر روشن کر دیا تھا جس میں انھیں مسلم اقوام اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی منزل قریب آتے دکھائی دے رہی

تھی اور عالمی سطح پر رونما ہونے والی سیاسی تبدیلیوں اور تہذیبی شکست و ریخت کے نتیجے میں آپ کو اسلام، مستقبل کے نئے عالمی نظام کی حیثیت سے واضح طور پر نظر آ رہا تھا، اس لیے آپ نے نہایت شدت کے ساتھ یہ محسوس کیا کہ مسلمانوں کو آفاقی نقطہ ء نظر اپنانا چاہیے۔ چنانچہ ایک ایسے زمانے میں جب کہ مسلمان پوری طرح مغربی استعمار کی گرفت میں تھے، آپ نے مشرق و مغرب کے مابین ایک فکری مکالمے کی بنیاد رکھی جس کے لیے قرآنی حقائق کو جدید، سائنسی اور فلسفے کی زبان میں پیش کرنا ضروری تھا تاکہ پوری دنیا کو باور کرایا جا سکے کہ اسلام عصری مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے، اور دوسری طرف وہ مسلمانوں میں اجتہادی سپرٹ کو بیدار کر کے انھیں پیش آمدہ روحانی، فکری، معاشی اور سیاسی بحرانوں سے نبرد آزما ہونے کے قابل بنانا چاہتے تھے، اور ایک مقصد یہ بھی تھا کہ مسلمان جدید فکر کی روشنی میں قرآنی حقائق کو سمجھنے اور سمجھانے اور عصری مسائل کو حل کرنے کی استعداد کو ترقی دے سکیں تاکہ دورِ جدید میں دنیا کے سامنے اسلام کو نئے عالمی نظام کی حیثیت سے پیش کیا جا سکے۔

علامہ اقبال کے نزدیک اسلام محض مسلمانوں ہی کا نہیں بلکہ ایک عالمی نظریہ ء حیات ہے لہٰذا "خطبات" کا اصل موضوع وہ مسائل ہیں جو اسلام کی آفاق گیری اور امت مسلمہ کی حیات مستقبلہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کی اشاعت کے ساٹھ سال بعد بھی دنیا بھر کے اسلامی مفکرین اس کتاب سے مدد لینے پر مجبور ہیں اور غیر مسلم مفکر بھی فہم اسلام کے حوالے سے خطبات کو ایک انتہائی معتبر کتاب شمار کرتے ہیں۔ رواں صدی میں اس موضوع پر صرف دو ایسی کتابیں مزید شائع ہوئی ہیں جنھیں اسی سلسلے کی کڑیاں شمار کیا جا سکتا ہے۔ پہلی کتاب ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی شہرہ آفاق تصنیف "Ideology of the Future" ہے اور دوسری اہم کتاب کا نام "Islam between East and West" ہے جو بوسنیا کے صدر عالیجاہ عزت بیگ نے لکھی ہے۔ ان دونوں کتابوں کا مرکزی موضوع (Theme) بھی وہی ہے جو خطبات میں علامہ اقبال کے پیش نظر تھا، لہٰذا ان دونوں کتابوں کو خطبات کی توسیع قرار دیا جا سکتا ہے۔

حواشی

-1 جاوید اقبال (ڈاکٹر)، زندہ رود (جلد اول) شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور (ص 129)
-2 محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو) شیخ غلام علی اینڈ سنز 1973ء لاہور (ص 141)
-3 ایضاً" (ص 140)

4- Prof. Muhammad Monawwer, "Allama Iqbal on Quranic Status, The News (Nov. 9, 1993) Lahore

5- Ibid.

6- Ibid.

-7 شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ (جلد اول) شیخ محمد اشرف کشمیری بازار لاہور (ص 401)
-8 ڈاکٹر محمد رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال، اقبال اکادمی پاکستان لاہور (ص 317)
-9 ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، متعلقات خطبات اقبال، علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر از ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی اقبال اکادمی پاکستان لاہور (ص 17)
-10 حوالہ محولہ نمبر 8 (ص 323)

11- M.Saeed Shaikh Ed. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Allam Muhammad Iqbal, Institute of Islamic culture, club Road, Lahore (Pg: 117)

12- Ibid (Pg 116)

13- Ibid (Pg 142)

14- Ibid (Pg 117-118)

15- Ibid (Pg 189)

16- Ibid (Pg 117)

17- Ibid (Pg 142)

18- Ibid (Pg 142)

-19 حوالہ محولہ بالا نمبر 2 (ص 520)
-20 محمد اقبال، کلیات (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور 1973ء (ص 934)
-21 عبدالماجد دریا بادی، صدق جدید 26 مئی 1967ء (اصلی علاج: تجزیہ و تبصرہ)
-22 حوالہ محولہ بالا نمبر 2 (ص 505-506)

23- Opt. Cit (No11, Pg xxi)

24- Opt. cit (No 11, Pg 157)

25- ابوالحسن علی ندوی' نقوش اقبال' دیباچہ رشید احمد صدیقی' مجلس نشریات اسلام' ناظم آباد کراچی 1973ء (ص 22)

26- حوالہ محولہ بالا نمبر20 (ص 538) ۔

نہ بینی خیرازاں مرد فرودست　　که بر من تہمت شعر و سخن بست

27- حوالہ محولہ بالا نمبر2 (ص 480) ۔

انجام خرد ہے بے حضوری　　ہے فلسفہ زندگی سے دوری

28- حوالہ محولہ بالا نمبر20 (ص 168)

29- Opt. Cit (No 11, Pg xxi)

30- ڈاکٹر وحید قریشی' اقبالیات (36 : 2) جولائی۔ ستمبر اقبال اکادمی پاکستان دیکھیے علامہ اقبال پر ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید کا جائزہ از خضر نسیمن "علامہ اقبال جنوبی ایشیا میں ہیگل کی منہاج کے نمائندہ مفکر تھے" (ص 121) "ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب نے وحدت ادیان پر جو اصرار فرمایا ہے' اس کے مضمرات علامہ اقبال کے تصور سے کہیں زیادہ خطرناک ہیں (ص 126)۔

31- حوالہ محولہ بالا نمبر20 (ص 399)

32- حوالہ محولہ بالا نمبر2 (ص 348)

33- ایضاً (ص 480)

34- ایضاً (ص 480)

علامہ اقبالؒ اور مسلم ثقافت کے خدوخال

(خطبہء پنجم کی روشنی میں)

ڈاکٹر تحسین فراقی

دائرۂ کار کی وسعت اور تاثیر کے نقطہ ء نظر سے دیکھا جائے تو شعراء اور فلسفی، مورخین پر واضح برتری رکھتے ہیں۔ اس تناظر میں علامہ اقبال کی مثال اس اعتبار سے اور زیادہ لائق توجہ ٹھہرتی ہے کہ وہ بیک وقت شاعر بھی ہیں اور ساتھ ہی ساتھ گہرا فلسفیانہ مزاج بھی رکھتے ہیں۔ اردو ہی کیا، کسی بھی زبان میں اس طرح کی مثالیں خال خال ہیں۔

علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ میں بعض دیگر اہم موضوعات کی طرح مسلم ثقافت کے مباحث نے بھی قابل لحاظ جگہ پائی ہے۔ اس موضوع پر اقبال نے اپنی شاعری اور نثر میں متعدد مقامات پر اظہار خیال کیا ہے۔ محاسن شعری کے اعتبار سے علامہ اقبال کے دو مجموعے "اسرار و رموز" اور "ضرب کلیم" ان کے باقی شعری کارناموں کے مقابلے میں یقیناً کم تر ہیں، لیکن اپنے تصورات کے ارتباط اور انضباط کے اعتبار سے دیگر تمام مجموعوں پر فضیلت رکھتے ہیں۔ ان دونوں مجموعوں میں اقبال نے مسلم تہذیب و ثقافت کے باب میں اپنے زاویہ ء نگاہ کی دلپذیر وضاحت کی ہے۔ نثر میں انہوں نے اپنے انگریزی خطبات میں پانچواں خطبہ سرتاسر اسی موضوع پر تحریر کیا اور اس کا عنوان "The spirit of Muslim culture" رکھا۔

علاوہ ازیں اپنی دیگر کئی نثری تحریروں مثلاً:-

(i) "A plea for deeper study of Muslim Scientists"

(ii) "Islam as a Moral and political ideal"

(iii) "Political Thought in Islam"

(iv) "Islam and Qadianism"

(v) "The Muslim Community"

خطبہ الہ آباد اور کئی دوسرے مضامین و خطبات میں بھی علامہ نے اس اہم موضوع کے خدوخال نمایاں کیے ہیں۔ زیر نظر مختصر مقالے میں ان تمام تحریروں کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

اقبال کا پانچواں خطبہ ۔۔ "مسلم کلچر کی روح" درحقیقت امت مسلمہ اور مسلم تہذیب کے حوالے سے ان کے انہی تصورات اور اظہارات کی توسیعی بازگشت ہے جو وہ 1915ء میں "اسرار خودی" اور 1918ء میں "رموز بے خودی" میں پیش کر چکے تھے۔ اسرار خودی میں افلاطون کے "مسلک گوسفندی" پر اقبال کے طنزیہ اشعار درحقیقت یونانی فکر کے جمود اور سکون پر طنز اور تنقید

ہیں جس کا واضح اظہار مذکورہ خطبے میں ہوا۔ پھر اس خطبے میں دنیا پر مسلم کلچر اور رسالت محمدیہ کے فیضان کا جو تفصیلی ذکر اقبال کے قلم سے ہوا ہے' اس کا اول اول اظہار "اسرار" اور "رموز" ہی کے اس طرح کے اشعار میں ہوا تھا۔

عصر نو از جلوہ ہا آراستہ
از غبار پاے ما برخاستہ
کشت حق سیراب گشت از خون ما
حق پرستان جہاں ممنون ما
عالم از ما صاحب تکبیر شد
از گل ما کعبہ ہا تعمیر شد
حرف اقراء حق بما تعلیم کرد
رزق خویش از دست ما تقسیم کرد[1]

○

زادن او مرگ دنیای کہن
مرگ آتش خانہ و دیر و شمن
حریت زاد از ضمیر پاک او
ایں مَی نوشیں چکید از تاک او
عصر نو کایں صد چراغ آوردہ است
چشم در آغوش او وا کردہ است
نقش نو بر صفحہ ی ہستی کشید
امتے گیتی کشای آ آفرید
امتے از گرمی حق سینہ تاب
ذرہ اش شمع حریم آفتاب
کل مومن اخوۃ اندر دلش
حریت سرمایہ ے آب و گلش
ناشکیب امتیازات آمدہ
در نہاد او مساوات آمدہ[2]

"رموز بے خودی" ہی میں "ملت محمدیہ" کے بے نہایت ہونے کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے لکھا کہ فرد تو ایک مشت گل سے پیدا ہوتا ہے اور قوم کسی صاحبدل کے دل سے جنم لیتی ہے۔ فرد کی زیادہ سے زیادہ عمر یہی ساٹھ' ستر برس ہوتی ہے اور قوموں کی تقویم میں سو برس کی حیثیت محض ایک سانس کی۔ فرد ربط جان و تن سے زندہ ہوتا ہے اور قومیں ناموس کہن کی حفاظت سے زندہ رہتی ہیں۔ فرد کی مرگ رود حیات کے خشک ہونے کا نتیجہ ہوتی ہے اور قومیں ترک مقصود

حیات کے نتیجے میں مرتی ہیں۔ رہا امت مسلمہ کا سوال تو اقبال کے نزدیک امت محمدیہ آیات الٰہی میں سے ہے اور اس کی اصل ہنگامہ ء "قالوابلیٰ" سے نسبت رکھتی ہے۔ زمانے کے انقلابات اس کے لیے حیات تازہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عام مشاہدہ یہی ہے کہ قومیں بھی افراد کی طرح ایک خاص زمانہ گزار کر مرجاتی ہیں مگر ملت اسلامیہ کا مقدر حیات ابدی ہے۔

شعلہ ہای انقلاب روزگار
چون بہ باغ ما رسد گردد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری جہانداری نماند
شیشہ ی ساسانیاں درخوں نشست
رونق خم خانہ ی یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند
استخوان او تہ اہرام ماند
در جہاں بانگ اذاں بودست و ہست
ملت اسلامیاں بودست و ہست[3]

بغور دیکھا جائے تو مندرجہ بالا اشعار ایک طرح سے شپنگلر کے اس موقف کا جواب ہیں کہ قومیں ایک دفعہ مرکر دوبارہ حیات تازہ سے ہمکنار نہیں ہوتیں۔ اقبال ملت اسلامیہ کو اس کلیے سے مستثنٰی قرار دیتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کی ابدیت اور جاودانیت کے اسباب کیا ہیں اور وہ کون سے عناصر ترکیبی ہیں جن سے مسلم کلچر ظہور پاتا ہے' اس کا تفصیلی جواب اقبال نے اپنے اس خطبے میں دیا ہے جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ اقبال کا یہ خطبہ بھی ان کے دیگر خطبات کی طرح بے حد فکر افروز اور مباحث انگیز ہے۔ علامہ کی شخصیت کی جامعیت اور ہمہ گیری جس طرح ان کی دیگر تحریروں میں جھلکتی ہے' ویسی ہی جامعیت ان کے اس خطبے میں بھی نمایاں ہے۔ انہوں نے اس خطبے میں نبوت اور ولایت کے فرق' مسئلہ ء ختم نبوت' اسلام میں مطالعہ انفس و آفاق' اسلام کے تصور زمان و مکاں' استقرائی ذہن' نظریہ ء ارتقاء' اسلام کے تصور تاریخ اور یورپ پر اسلام کے احسانات جیسے اہم موضوعات پر تہذیبی' تاریخی' فلسفیانہ' حیاتیاتی اور ارتقائی نقطہ نظر سے بحث کی ہے اور مسلم ثقافت کی حرکیت اور دیگر امتیازات کو نہایت خوبی سے واضح کیا ہے۔

خطبے کے آغاز میں اقبال شعور نبوت اور شعور ولایت کے فرق کو واضح کرتے ہیں اور شیخ رکن الدین گنگوہیؒ کی تالیف "لطائف قدوسی" سے شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ کا ایک مشہور قول نقل کر کے نبوت اور ولایت کی معنویت اور اس کے دائرۂ کار کی حکیمانہ توضیح کرتے ہیں۔ شیخ نے کہا تھا "حضرت محمد مصطفٰی ﷺ در قاب قوسین او ادنیٰ رفت و باز گردید' واللہ ما باز نگردیم" یعنی یہ کہ حضور اکرمؐ فلک الافلاک پر تشریف لے گئے اور واپس چلے آئے' خدا کی قسم! اگر میں گیا ہوتا تو

ہرگز نہ لوٹتا۔ علامہ کے خیال میں یہ ایک بلیغ قول ہے جس سے نبوت اور ولایت کا نفسیاتی فرق واضح ہوتا ہے۔ صوفی اپنے انفرادی تجربے کی لذت میں ابدی طور پر مست رہنا چاہتا ہے' اور اگر لوٹ بھی آتا ہے تو اس سے نوع انسانی کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچتا۔ اس کے برعکس نبی کی معراج سے واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ اس لیے لوٹ آتا ہے کہ زندگی اور زمانے کی رو میں شریک ہو کر تاریخ کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے اور مقاصد اور نصب العینوں کی ایک نئی دنیا تخلیق کرے۔ علامہ اقبال کے خیال میں نبی کی یہ مراجعت دراصل اس کے مذہبی / باطنی تجربے کا ایک معروضی امتحان ہوتی ہے۔ یہ تجربہ اپنی فطرت میں اجتماعی ہوتا ہے۔ اس تجربے کی قدر و قیمت متعین کرنے کی ایک صاف اور سیدھی صورت یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ نبی کے پیغام کے نتیجے میں کس طرح کے انسان پیدا ہوئے اور اس نے کس قسم کی ثقافت کو جنم دیا۔

اپنی فطرت میں نبی کے تجربے کے اجتماعی ہونے کے تصور کو اقبال نے بڑے تواتر سے بیان کیا ہے۔ 1930ء کے معرکہ آرا خطبہ الہ آباد میں بھی انہوں نے اس تجربے کے اجتماعی ہونے کا ذکر کیا ہے اور مغرب کے اس موقف کی تردید کی ہے کہ یہ تجربہ محض انفرادی اور ذاتی واردات پر مبنی ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> "یہ دعویٰ کہ مذہبی واردات محض انفرادی اور ذاتی واردات ہیں' اہل مغرب کی زبان سے تو تعجب خیز معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یورپ کے نزدیک مسیحیت کا تصور ہی یہی تھا کہ وہ ایک مشرب رہبانیت ہے جس نے دنیائے مادیت سے منہ موڑ کر اپنی تمام تر توجہ عالم روحانیت پر جمائی ہے۔ اس قسم کے عقیدے سے لازماً" وہی نتیجہ مرتب ہو سکتا تھا جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واردات مذہب کی حیثیت' جیسا کہ قرآن پاک میں ان کا اظہار ہوا ہے' اس سے قطعاً" مختلف ہے۔ یہ واردات محض حیاتی نوع کی واردات نہیں ہیں کہ ان کا تعلق صرف صاحب واردات کے اندرون ذات سے ہو لیکن اس سے باہر اس کے گرد و پیش کی معاشرت پر ان کا کوئی اثر نہ پڑے۔ برعکس اس کے یہ وہ انفرادی واردات ہیں جن سے بڑے بڑے اجتماعی نظامات کی تخلیق ہوئی ہے اور جن کے اولیں نتیجے سے ایک ایسے نظام سیاست کی تاسیس ہوئی جس کے اندر قانونی تصورات مضمر تھے اور جن کی اہمیت کو محض اس لیے نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بنیاد وحی و الہام پر ہے۔ لہٰذا اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے' جو خود اسی کا پیدا کردہ ہے' الگ نہیں۔"

نبوت اور ولایت میں فرق کو واضح کرنے کے بعد علامہ ختم نبوت کے مسئلے کو چھیڑتے ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ مسلم نظریات میں ختم نبوت کا مسئلہ ایک بنیادی اور مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال کے خیال میں نوع انسانی نے اپنے دور طفلی میں افکار اور اعمال کے فطری سانچوں سے انحراف نہ کیا اور اس کا سبب یہ تھا کہ یہ تقلید و اتباع دوسروں کے لیے بھی بلاحیل و حجت طریق عمل کا روپ دھار لے' لیکن جب انسان ذہنی ارتقاء کی ایک خاص نہج پر پہنچ گیا تو فطرت نے یہ طریق کار ترک کر دیا۔ چنانچہ اب انسان نے بلوغت کے درجے میں قدم رکھا اور مشاہدے اور مطالعے سے اپنے ماحول کی تسخیر کا بیڑا اٹھایا۔ اقبال کے خیال میں یہی وہ لمحہ مسعود تھا جب حضور اکرم ﷺ نے ظہور فرمایا۔ گویا حضور اکرم ﷺ کی ذات گرامی قدیم و جدید کے سنگم پر کھڑی ہے۔ اپنے سرچشمہ وحی کے اعتبار سے آپ کا تعلق قدیم دنیا سے بنتا ہے' لیکن اپنی روح کے اعتبار سے ان کا تعلق جدید دنیا سے ہے۔ اقبال نے بہت زور دے کر اس حقیقت کا اعلان کیا ہے کہ اسلام کا ظہور دراصل استقرائی عقل و دانش کا ظہور تھا اور چونکہ نبوت اب اپنے درجہ کمال کو پہنچ گئی تھی' لہٰذا اس کے بعد کسی نئی نبوت کی ضرورت نہ رہی گویا۔

اے کہ بعد از تو نبوت شد بہر مفہوم شرک

یعنی "بروز"، "ظل" اور "حلول" کی اصطلاحات کے کوئی معنی نہ رہے کیونکہ جیسا کہ اقبال نے "Islam and Qadianism" میں لکھا ہے' یہ اصطلاحات مجوسی اثر کے تحت وضع ہوئیں۔ ان کے خیال میں "مسیح موعود" کی اصطلاح بھی مسلم مذہبی شعور کی نہیں' قبل از اسلام کے مجوسی نقطہ نظر کی زائیدہ ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہبی پیشوائیت اور موروثی بادشاہت کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں اور اس کا سبب بھی دراصل حضور اکرم ﷺ کی نبوت کی خاتمیت ہے۔

یہاں ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے۔ ممکن ہے آپ سوال اٹھائیں کہ نبوت کی خاتمیت کا مطلب یہ ہے کہ اب نوع انسانی ہمیشہ کے لیے باطنی تجربے سے محروم ہو گئی۔ اقبال نے اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ تصور خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے' جذبات کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔ یہ بات نہ کبھی ہو سکتی ہے نہ ہونی چاہیے۔ اس کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو' ہمیں بہرحال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں۔ خاتمیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتی قوت ہے جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے[5]۔ معقولیت اور معروضیت کی جانب اقبال کے میلان کے تیور دیکھنے ہوں تو ذرا "ارمغان حجاز" کا وہ قطعہ دیکھ لیجئے جو "حضور حق" کے زیر عنوان لکھا گیا ہے' اور جس میں خدا سے خطاب کرتے ہوئے اقبال کمال اعتماد سے کہتے ہیں۔

غلامم جز رضائے تو نجویم
جز آں راہے کہ فرمودی نپویم
ولیکن گر بہ ایں ناداں بگوئی
خرے را اسپ تازی گو' نگویم[6]

آگے چل کر اقبال سوال اٹھاتے ہیں کہ علم کے حقیقی سرچشمے کیا ہیں۔ ان کے خیال میں

مشاہدات باطن صرف ایک ذریعہ ء علم ہیں۔ قرآن پاک نے علم کے دو اور سرچشمے بھی بتائے ہیں: اول عالم فطرت، دوم عالم تاریخ۔ قرآن حکیم بار بار مظاہر فطرت اور واقعات تاریخ پر غور و تدبر کی دعوت دیتا ہے۔ شمس و قمر، سایوں کا گھٹنا بڑھنا، صبح و شام کا اختلاف، رنگ و زبان کا فرق، اور قوموں کا عروج و زوال، انسان کا فرض ہے کہ ان تمام مظاہر کو دو بہ نظرے دیکھے اور اندھوں اور بہروں کی طرح زندگی بسر نہ کرے، کیونکہ قرآن کا ارشاد ہے: ومن کان فی هذه اعمیٰ فهو فی الاخرة اعمیٰ و اضل سبيلا[7] ○ اس آیت کو سورہ الانعام کی بعض آیات سے جو اسی مضمون سے متعلق ہیں، ملا کر پڑھیں تو حقیقت حال اور واضح ہو جاتی ہے۔

علامہ کا ارشاد ہے کہ مسلم ثقافت کا پہلا امتیاز یہی ہے کہ اس نے فطرت اور تاریخ کے ذرائع علم سے کام لیا، چنانچہ اسی کی بنیاد پر مسلمانوں نے استقرائی طریق کار اختیار کیا اور گویا جدید علم کی عمارت اٹھائی۔ اپنی تاریخ کے ابتدائی سو برسوں میں اسلام کو قدیم ایرانی اور یونانی تہذیبوں سے واسطہ پڑا۔ یونانیوں کا تصور علم حواس اور ٹھوس حقائق کے بجائے منطق سے کام لیتا تھا۔ مسلمانوں نے اس تصور علم کو رد کر کے تجربے اور مشاہدے کو علم کی اساس قرار دیا۔ علامہ کا خیال ہے کہ یورپ اب تک تعصب کی دلدل سے باہر نہیں نکل پایا، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ استقرائی طریق علم اور نتیجتہً جدید سائنس کی بنا کاری کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے۔ اس ضمن میں اہل مغرب میں بریفو (Briffault) نے مسلمانوں کے اس اعزاز اور اولیت کا اعتراف کھل کر اپنی کتاب The Making of Humanity میں کیا ہے۔ بیسویں صدی کے بعض دیگر اہل علم میں سے فلپ کے حتی، برنارڈ لوئیس اور ہنری کوربین وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں جنھوں نے تاریخ علوم میں مسلمانوں کی خدمات کا بہت حد تک اعتراف کیا ہے۔ حال ہی میں ترکی کے ممتاز مسلمان عالم ڈاکٹر فواد سیزگین نے اپنی کتاب "تاریخ التراث العربی" کی نو ضخیم مجلدات میں علوم و فنون کے باب میں مسلمانوں کی خدمات کا بھرپور جائزہ لیا ہے۔ علاوہ ازیں تاریخ علوم عربیہ و اسلامیہ پر ان کے محاضرات بھی پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔

نئی روح اور نیا طریق علم عربوں کی بدولت یورپ کو نصیب ہوا۔ ریاضی، طب، فلکیات، نفسیات، منطق، سیاست، نحو، بلاغت، علم الارض وغیرہ کوئی شعبہ ء علم ایسا نہ تھا جس میں مسلمان اہل علم نے نئی راہ تلاش نہ کی ہو۔ علامہ نے راجر بیکن کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے علم و حکمت کا درس اندلس کی اسلامی درسگاہوں سے لیا۔ اہل یورپ اسے تجربیت اور استقراء کا بانی قرار دیتے ہیں، حالانکہ اس سے بڑا جھوٹ کوئی نہیں ہو سکتا۔ یہ حضرت جس دیدہ دلیری سے عربوں کے نتائج تحقیق پر ہاتھ صاف کرتے رہے، اس کی قلعی علم منطق کے فاضل مؤرخ سی پرانتل نے انیسویں صدی کے اواخر میں کھول دی تھی۔ علامہ نے اگرچہ کہیں بھی پرانتل کا اس حوالے سے ذکر نہیں کیا مگر زیرِ نظر خطبے میں ان کا اسلوب تحریر صاف بتا رہا ہے کہ انھیں حقیقت حال کا بخوبی علم تھا۔ مثنوی "مسافر" میں بھی اقبال نے علوم و فنون کی دنیا میں مسلمانوں کے اکتشافات کا کھل کر اعلان کیا ہے اور اس غلط خیال کی تردید کی ہے کہ تجربیت اور سائنسی منہاج کی

بنیاد یورپ نے رکھی۔

حکمت اشیا فرنگی زاد نیست　　اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلمان زادہ است　　این گہر از دست ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پر کشاد　　علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند　　حاصلش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشہ ء اسلاف ماست　　باز صیدش کن کہ او از قاف ماست[8]

زیر نظر خطبے کا ایک قابل قدر پہلو یہ ہے کہ اس میں انہوں نے اس عام غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ مسلمان یونانی فکر کے مقلد محض تھے۔ اس غلط فہمی کو عام کرنے میں یورپ کے اکثر دانشوروں کا ہاتھ ہے۔ علامہ کے نزدیک اسلامی ثقافت کی حقیقی روح یہ ہے کہ اس نے محسوس اور متناہی پر اپنی نگاہ مرتکز کی تاکہ علم و حکمت کا حصول ممکن ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں تجربی منہاج وضع ہوا تو حکمت یونانی سے کسی مفاہمت کی بنا پر نہیں' بلکہ اس سے مسلسل فکری پیکار کے نتیجے میں متشکل ہوا۔ بریفو نے درست لکھا ہے کہ یونانی' حقائق سے زیادہ تصورات و نظریات سے دلچسپی رکھتے تھے' لہذا ان کے افکار نے دو سو برس تک مسلمانوں کو حقیقی قرآنی روح تک نہ پہنچنے دیا۔ افسوس یہ ہے کہ یورپ کی پھیلائی ہوئی مذکورہ غلط فہمی ہمارے بعض جدید دانشوروں کے لیے صحیفہ ء آسمانی کا درجہ رکھتی ہے۔ حال ہی میں اصغر علی انجینئر کی کتاب The Islamic State شائع ہوئی ہے جس کے آخری باب میں موصوف نے کمال بے خبری کا ثبوت دیتے ہوئے لکھا ہے کہ تیرہ صدیوں سے زیادہ عرصہ ہوا' مسلمان جمود کا شکار ہیں' بس درمیان میں عباسیوں کا ایک مختصر سا عہد گزرتا ہے جب "یونانی فکر کے اثرات کے نتیجے میں مسلم کلچر کے کئی نامور علماء اور فلسفی پیدا ہوئے۔"[9]

ظاہر ہے کہ مغربی فکر کا ایک جامد مقلد اس سے زیادہ کیا کہہ سکتا ہے!

حصول علم کے لیے محسوس و متناہی پر ارتکاز کو ضروری قرار دیتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں کہ علم کا آغاز محسوس سے ہوتا ہے کیونکہ جب تک ہمارا ذہن محسوس اور مقرون پر حاوی نہیں ہو جاتا' وہ محسوس سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتا۔ اقبال کی یہ بات اصولاً" درست ہے' مگر اس کو ثابت کرنے کے لیے وہ قرآن حکیم کی جس آیت سے استشہاد فرماتے ہیں' میری ناقص رائے میں اس آیت سے وہ کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ اقبال نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے' وہ سورہ الرحمٰن میں ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

یامعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السمٰوت
والارض فانفذوا ط لا تنفذون الا بسلطان[10] ○

اس آیہ کریمہ کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے فوراً پہلے زمین کی دو مخلوقات کا ذکر کرتے ہوئے انہیں زمین کا بوجھ قرار دیا گیا ہے اور ان سے (جن و انسان سے) کہا گیا ہے کہ عنقریب اللہ ان سے باز پرس کرنے والا ہے۔ پھر مذکورہ بالا آیت وارد ہوتی ہے جس کا مفہوم یہ

ہے کہ اے گروہ جن و انسان! تم زمین و آسمان کی سرحدوں سے نکل کر بھاگ سکتے ہو تو بھاگ دیکھو' مگر تم ایسا نہیں کر سکو گے۔ گویا ان آیات کریمہ میں اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ گنہ گار خواہ وہ جن ہوں یا انسان' اللہ کی پکڑ سے بچ نہیں سکیں گے۔ اس باب میں مجھ سے زیادہ تفحص تو ممکن نہ ہوا مگر چند قدیم و جدید تفاسیر کے متعلقہ حصوں کے مطالعے سے اندازہ ہوا کہ ان آیات سے تسخیر فطرت کا مفہوم نہیں نکلتا۔

تفسیر ابن کثیر کے الفاظ ہیں:

"لایستطیعون هربا من امر الله و قدره بل هو محیط بکم لاتقدرون علی التخلص من حکمه ولا النفوذ عن حکمه اینماذهبتم احیط بکم"[11]

جلالین نے مذکورہ آیت کی مختصر تشریح میں لکھا ہے:

"لاتنفذون الا بسلطان.. بقوة ولاقوة لکم علی ذالک"[12]

جدید تفاسیر میں تفسیر ماجدی' تفہیم القرآن' تدبر قرآن اور فی ظلال القرآن (سید قطب شہید) بھی اس معنی کی تصدیق کرتی ہیں جو تفسیر ابن کثیر اور جلالین میں مذکور ہیں۔ صاحب تدبر قرآن لکھتے ہیں:

"یعنی اگر تمہارا گمان ہے کہ تم بالکل غیر مسئول اور مطلق العنان ہو تو ذرا اللہ کے بنائے ہوئے آسمانوں اور اس کی پیدا کی ہوئی زمین کی حدود سے بالکل باہر نکل کر دکھاؤ تاکہ ثابت ہو جائے کہ تم اس کی گرفت سے آزاد ہو یا ہو سکتے ہو!

لاتنفذون الا بسلطان۔ لفظ سلطان اختیار و اقتدار کے معنی میں بھی آتا ہے اور سند کے معنی میں بھی۔ یہاں یہ اس دوسرے معنی میں ہے یعنی تم لاکھ چاہو لیکن زمین اور آسمان کے حدود سے باہر نہیں نکل سکتے۔ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب تمہارے پاس پاسپورٹ ہو' اور وہ چیز' ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور تمہیں نہیں دے سکتا۔"[13]

سید قطب شہید اس ضمن میں لکھتے ہیں:

"جن و انس اللہ تعالیٰ کی سلطنت سے نکل کر نہیں جا سکتے۔ اس کا انہیں کوئی اختیار نہیں ہے' اور جب تک اختیار نہ ہو' طاقت نہ ہو' کوئی بھی سلطنت الٰہی کی حدود اور کناروں سے باہر نہیں جا سکتا۔ اختیار تو صرف صاحب سلطنت خدا کے پاس ہے' اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام ہے کہ اس نے کسی کو اپنی سلطنت سے نکلنے کی طاقت نہیں دی' ورنہ ساری کائنات فساد و اضطراب کا شکار ہو جاتی۔"[14]

جس طرح اپنی شاعری میں بیسیوں مقامات پر اقبال نے کائنات کی حرکی تعبیر کی ہے' اسی

طرح پیش نظر خطبے میں بھی وہ کائنات کو ہر دم متغیر اور متحرک قرار دیتے ہیں۔ وہ اسلامی ثقافت کو لامتناہیت کی جویا قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکر محض ہو یا نفسیات مذہب یعنی تصوف کے مدارج عالیہ' دونوں کا نصب العین یہ رہا کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں بلکہ اس پر قابو حاصل کریں۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس تہذیب و ثقافت کی یہ روش ہو گی' اس کے لیے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جائے گا۔"[15]

گویا زمان و مکان کا مسئلہ مسلم ثقافت میں بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ یونانی' کائنات کو ساکن و جامد قرار دیتے تھے۔ مسلم حکماء میں محقق طوسی اور البیرونی وغیرہ نے اس کی شد و مد سے مخالفت کی۔ البیرونی کے خیال میں کائنات کوئی بنی بنائی شے نہیں بلکہ یہ حالت تکوین میں ہے۔ اقبال نے متعدد مقامات پر اس حقیقت کی نشاندہی شعر اور نثر کے پیرائے میں کی ہے۔ وہ تیسرے خطبے میں بھی اس پر گفتگو کر چکے ہیں۔[16] شاعری میں انہوں نے اس موضوع کو نو بہ نو انداز میں بیان کر کے اپنے ذیل کے شعر کی تصدیق کی ہے کہ ان کی فکر میں حرکت اور حرارت کے عناصر عربوں کے حرکی تصور حیات سے ماخوذ ہیں:

؎ عجمی خم ہے تو کیا' مے تو حجازی ہے مری
نغمہ ہندی ہے تو کیا لے تو حجازی ہے مری[17]

ذرا ذیل کے چند شعر ملاحظہ کیجئے:

؎ یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں[18]

○

؎ فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

؎ ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود[19]

○

؎ ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان' نئی آن
گفتار میں' کردار میں' اللہ کی برہان[20]

○

؎ عالمے در سینۂ ما گم ہنوز

عالمے در انتظار قم ہنوز[21]

○

ـ مرد حق از کس نگیرد رنگ وبو
مرد حق از حق پذیرد رنگ و بو
ہر زماں اندر تنش جانے دگر
ہر زماں او را چو حق شانے دگر[22]

○

ـ نکتہ ء می گویم از مردان حال
امتاں را لا جلال الا جمال
لا و الا احتساب کائنات
لا و الا فتح باب کائنات
ہر دو تقدیر جہان کاف و نون
حرکت از لا زاید از الا سکون[23]

○

ـ امتاں را در جہان بے ثبات
نیست ممکن جز بکراری حیات[24]

○

ـ میان امتاں والا مقام است
کہ آں امت دو گیتی را امام است
نیا ساید ز کار آفرینش
کہ خواب و خستگی بر وے حرام است[25]

○

ـ خدا آں ملتے را سروری داد
کہ تقدیرش بدست خویش بنوشت
بہ آں ملت سروکارے ندارد
کہ دہقانش برائے دیگراں کشت[26]

ابھی اوپر میں نے اقبال کا ایک فارسی شعر درج کیا ہے جس میں انہوں نے امتوں کے عناصر ترکیبی کے طور پر جلال اور جمال کا ذکر کیا ہے۔ جمال کا ذکر انہوں نے متعدد مواقع پر کیا ہے مگر اس ضمن میں ضرب کلیم میں شامل اقبال کی نظم "مدنیت اسلام" خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اس نظم کے تین شعر ملاحظہ کریں جن میں مسلم کلچر کا جوہر کھینچ آیا ہے۔ فرماتے ہیں ۔

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے

یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں
نہ اس میں عصر رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہد کہن کے فسانہ و افسوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوق جمال
عجم کا حسن طبیعت، عرب کا سوز دروں[27]

ان اشعار کے ساتھ علامہ کی لافانی نظم "مسجد قرطبہ" کا ذیل کا شعر ملاحظہ کریں تو اندازہ ہوتا ہے کہ مسلم کلچر کی کلیت کے کیا معنی ہیں:

تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل، تو بھی جلیل و جمیل[28]

عیسیٰ نورالدین نے کہیں لکھا ہے کہ اسلامی فنون لطیفہ دو اجزاء سے عبارت ہیں یعنی دانش اور مہارت سے۔ دانش، تفکر کے ذریعے معرفت ذات تک رسائی کا ذریعہ بنتی ہے اور مہارت، دانش کے منضبط اظہار کا طریقہ ہے۔ ان دونوں عناصر کے اتصال سے "کمال" پیدا ہوتا ہے۔ اب جا کے اس فارسی مصرع کے معانی منکشف ہوتے ہیں:

کسب کمال کن کہ عزیز جہاں شوی

علامہ کی نظم مسجد قرطبہ کے حوالے سے میں نے مسلم کلچر کی کلیت کا ذکر کیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مرحوم دانشور سراج منیر کے بقول دنیا کی تمام اقوام میں ان کے بنیادی تصور کائنات کا سب سے بھرپور اظہار بالعموم معبد ہی کی تعمیر میں ہوتا ہے۔ شاید اسی وجہ سے علامہ کا یہ موقف رہا ہو کہ مسلم ثقافت کی اصل روح مسلم فن تعمیر کے سوا اور کسی فن میں نظر نہیں آتی۔ فرماتے ہیں:

"اسلامی تعمیرات میں جو کیفیت نظر آتی ہے، وہ مجھے اور کہیں نظر نہیں آئی..... بہت عرصہ ہوا جب میں نے مسجد قوۃ الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا، مگر جو اثر میری طبیعت پر اس وقت ہوا، وہ مجھے اب تک یاد ہے۔ شام کی سیاہی پھیل رہی تھی اور مغرب کا وقت قریب تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں لیکن مسجد کی قوت و جلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا۔ مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھا گیا کہ میرے دل میں صرف یہ احساس تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں۔"[29]

مزید فرماتے ہیں:

"دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے لیے توازن قائم کرتا ہے۔"[30]

بے محل نہ ہوگا اگر "مدنیت اسلام" نامی محولہ بالا نظم میں مذکور "روح القدس کے ذوق جمال" کی تھوڑی سی تشریح کر دی جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ "جمال" کی دو جہات ہیں: اول انضباط،

دوم اسرار۔ انہی دو اجزا کے باہمی تال میل سے جمال وجود میں آتا ہے۔ گویا اقبال نے مسلم کلچر کے عناصر ترکیبی کا اظہار کرتے ہوئے نہایت حکیمانہ انداز میں یہ بتایا ہے کہ مسلم کلچر انضباط، اسرار، عجم کے حسن طبیعت یعنی لطافت اور عرب کی باطنی تڑپ کے حسین امتزاج سے عبارت ہے۔ اقبال نے اپنے انگریزی شذرات میں جو 1910ء میں لکھے گئے تھے، ایک جگہ عرب و عجم کے اس امتزاج اور اتصال پر بے حد مسرت کا اظہار کیا تھا۔ فرماتے ہیں:

"اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ تاریخ اسلام کا اہم ترین واقعہ کون سا ہے تو میں بے تامل کہوں گا فتح ایران۔ نہاوند کی جنگ نے عربوں کو ایک حسین ملک کے علاوہ ایک قدیم تہذیب بھی عطا کی۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک ایسی قوم سے روشناس ہوئے جو سامی اور آریائی عناصر کے امتزاج سے ایک نئی تہذیب کو جنم دے سکتی تھی۔ ہماری مسلم تہذیب سامی اور آریائی تصورات کی پیوند کاری کا حاصل ہے۔ گویا یہ ایسی اولاد ہے جسے آریائی ماں کی نرمی و لطافت اور سامی باپ کے کردار کی پختگی و صلابت ورثے میں ملی ہے۔ فتح ایران کے بغیر اسلامی تہذیب یک رخی رہ جاتی۔ فتح ایران سے ہمیں وہی کچھ حاصل ہو گیا جو فتح یونان سے رومیوں کو ملا تھا۔"[31]

کم و بیش انہی الفاظ میں اقبال نے علی گڑھ میں 1910ء میں دیے جانے والے اپنے ایک قابل قدر خطبے ---- "The Muslim Community" میں مسلم کلچر کے عناصر ترکیبی کا ذکر کیا تھا۔ انہوں نے عجم کے حسن طبیعت اور عرب کے سوز دروں کے جو عناصر ضرب کلیم میں گنوائے تھے، انہی کا ذکر بہ تغیر دیگر اپنے اس خطبے میں کرتے ہوئے لکھا تھا:

"It inherits the softness and refinement of its Aryan mother and the sterling character of its Semitic father."[32]

مذکورہ بالا اقتباسات میں اقبال نے اظہار مسرت و طمانیت کا جو رنگ [illegible] ہے، یہ بعد ازاں، کچھ دیر تک، قائم نہ رہ سکا کیونکہ کچھ عرصہ بعد اقبال نے اپنے ایک [illegible] ریزی مقالے "Bedil in the light of Bergson" میں فتح ایران کے نتیجے میں اسلام کے "ماؤبیت" سے شدید طور پر متاثر ہونے کو حادثہ قرار دیتے ہوئے اس پر تاسف کا اظہار کیا ہے۔[33] بہرحال، میرا احساس یہ ہے کہ یہ اقبال کا ایک لمحاتی اور گریزپا تاثر تھا مگر ایسا گریزپا تاثر جو ان کی بعد کی زندگی میں بھی کبھی کبھی اپنی جھلکی دکھا جاتا تھا۔ "ضرب کلیم" میں انہوں نے تخلیق کے آتشیں لمحوں میں جس پرجوش انداز میں مسلم کلچر کے ترکیبی اور امتزاجی عناصر کی نشاندہی کی تھی، وہ فتح ایران پر ان کے ابتدائی تحریری ردعمل سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔

کائنات کی حرکی تعبیر سے جڑا ہوا مسئلہ "ارتقا" کا ہے۔ علامہ کا خیال ہے کہ مغربی

حکماء مثلاً ڈارون وغیرہ سے بہت پہلے مسلمان دانشور اس مسئلے پر غور کر چکے تھے۔ علامہ
ارتقاء کے نظریے کے مؤید ہیں اور اپنے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے میں بھی اس بحث کو چھیڑ کر
رومی کے اشعار اس کی تائید میں پیش کر چکے ہیں۔[36] اپنے چوتھے خطبے
"The Human Ego__ His Freedom and Immortality" (شیخ اشرف، ص 122) میں
بھی انہوں نے اس مبحث کو چھیڑا ہے اور دوبارہ رومی کے اشعار (انگریزی ترجمہ) بطور حوالہ درج
کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ڈارون سے صدیوں پہلے مسلمان حکماء مثلاً جاحظ، ابن مسکویہ اور رومی
تصور ارتقاء پیش کر چکے تھے۔ ان کے خیال میں ڈارون نے نظریہء ارتقاء کی مادی اور میکانکی تعبیر
کر کے حیات انسانی میں حزن و یاس کا عنصر شامل کیا ہے۔ اس کے برعکس رومی کا نظریہء ارتقاء
عمل، رجائیت اور روحانیت کا حامل ہے۔

مسلم حکماء کے نظریہء ارتقاء کی توضیح کے ضمن میں اقبال نے اپنے چوتھے خطبے میں جاحظ
اور ابن مسکویہ کے ساتھ اخوان الصفا (چوتھی صدی ہجری) کا بھی ذکر کیا ہے۔ جاحظ (م 255ھ)
اور ابن مسکویہ (م 421ھ) کا ذکر زیر بحث پانچویں خطبے میں بھی ملتا ہے۔ چوتھے خطبے میں اقبال نے
ابن مسکویہ کے تصور ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ پہلا مسلم مفکر تھا جس نے ارتقاء پر
گفتگو کرتے ہوئے بڑی واضح اور جدید تصور ارتقاء سے بڑی حد تک مماثل تصویر پیش کی ہے۔
پانچویں خطبے میں اقبال نے ابن مسکویہ کی "الفوز الاصغر" کے حوالے سے اس کے نظریہء ارتقاء
کی تفصیل مہیا کی ہے۔ واضح رہے کہ اقبال سے بہت پہلے شبلی جون 1907ء کے الندوہ میں "مسئلہء
ارتقاء اور ڈارون" کے زیر عنوان ایک تفصیلی مضمون رقم کر چکے تھے جس میں انہوں نے رسائل
اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور نظامی عروضی سمرقندی کے تصورات ارتقاء کی تفصیل مہیا کی تھی۔ ان
کا یہ مضمون اس بات کا غماز ہے کہ وہ ڈارون کے تصور ارتقاء سے متفق ہیں۔ میرا گمان ہے کہ
اقبال نے شبلی کے اس مضمون سے اپنے پانچویں خطبے کی تعمیر میں مدد لی ہے۔ اسی طرح انہوں نے
"ایران میں الہیات کا ارتقاء" میں ابن مسکویہ کے تصور ارتقاء کی توضیح میں شبلی کی "شعر العجم" سے
استشہاد کیا تھا۔[35]

ابن مسکویہ کے تصور ارتقا کی وضاحت کے لیے علامہ نے اپنے پانچویں خطبے میں "الفوز
الاصغر" سے نباتی اور حیوانی زندگی کے حوالے سے مثالیں پیش کی ہیں اور لکھا ہے کہ ابن مسکویہ
کے بقول انگور اور کھجور ارتقائے نباتی کی آخری منزل ہیں جبکہ حیوانی زندگی میں گھوڑا حیوانیت کا
مظہر اتم ہے اور پرندوں میں عقاب۔ اہم بات یہ ہے کہ ابن مسکویہ سے پہلے رسائل اخوان الصفا
کے ساتویں رسالے میں اخوان نے بھی کھجور کو ارتقائے نباتی کی آخری منزل بتایا ہے۔ ابن مسکویہ
کے بعد محقق طوسی نے اپنی معروف تالیف "اخلاق ناصری" (ساتویں صدی ہجری) میں نباتی اور
حیوانی ارتقاء کی آخری منازل کے باب میں کھجور اور اسپ و عقاب کا ذکر کیا ہے (یہ بات معلوم
ہے کہ محقق طوسی نے اپنی تالیف میں ابن مسکویہ کی کتاب "طہارۃ الاعراق فی تہذیب الاخلاق"
سے استفادہ کیا تھا)۔ چونکہ محقق طوسی کا بیان دلچسپ اور قابل توجہ ہے اور اس میں بیان کردہ کچھ

حقائق ابن مسکویہ کے بیان کردہ حقائق پر مستزاد ہیں' لہٰذا اس کا درج کرنا استفادے سے خالی نہ ہو گا:

"وہم چنیں تابدرخت خرما رسد کہ چند خاصیت از خواص حیوانات مخصوص است و آں آنست کہ در بنیہ او جزوی معین شدہ است کہ حرارت غریزی درو بیشتر باشد بمشابہ دل دیگر حیوانات را تا اغصان و فروع ازو روید چنانکہ شرائین از دل و در لقاح و گشن دادن و بار گرفتن و مشابہت بوی آنچہ بدان بار گردبوی نطفہ ء حیوانات و مانند دیگر جانوراں است و آنکہ چوں سرش ببرند یا آفتی بدلش رسد یا در آب غرق شود' خشک شود... و بعضی از اصحاب فلاحت خاصیتی دیگر یاد کردہ اند۔ درخت خرما از ہمہ ء کشاورزی عجیب تر و آن آنست کہ درختی میباشد کہ میل کندبا درختی و بار نمیگیر داز گشن ہیچ درختی دیگر جزاز گشن آن درخت و این خاصیت نزدیک است بخاصیت الفت و عشق کہ در دیگر حیوانات است برجملہ امثال این خواص بسیار است دریں درخت واو را یک چیز بیش نماندہ است تا بحیوان رسد و آن انقلاع است از زمین و حرکت در طلب غذا و آنچہ در اخبار نبوی علیہ السلام آمدہ است کہ درخت خرما را عمہ ء نوع انسان خواندہ آنجاکہ فرمودہ است اکر موا عمتکم النخلة و انها خلقت من بقیة طین آدم۔ ھمانا اشارہ بدین معنی باشدوایں مقام غایت کمال نباتات است۔"[36]

ارتقاء کے مبحث کے آخر میں اقبال' ابن مسکویہ سے استناد کرتے ہوئے بندر کا ذکر کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

"آخر الامر جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آکھڑی ہوتی ہے اس لیے کہ بندر باعتبار ارتقاء انسان سے صرف ایک ہی درجہ پیچھے ہیں۔"[37]

ارتقاء پر ان کے درج کردہ مختصر اقتباسات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ وکٹورین عہد میں شد و مد سے اور کسی قدر منضبط انداز میں مرتب ہونے والے اس تصور سے بہت حد تک متفق تھے۔ چوتھے خطبے میں اگرچہ انہوں نے ارتقاء کو اس حوالے سے ہدف تنقید بنایا ہے کہ اس کے ماننے والے عہد حاضر میں انسان کو نفسیاتی یا عضویاتی ہر لحاظ سے ارتقاء کی آخری منزل قرار دیتے ہیں' مگر پانچویں خطبے میں انہوں نے اسے تنقیدی کسوٹی پر نہیں کسا۔ شاید اس کا سبب یہ بھی رہا ہو کہ بیسویں صدی کے اوائل میں ابھی ارتقاء کے خلاف کوئی بہت باضابطہ اور مستحکم بنیادوں پر مبنی ردعمل سامنے نہیں آیا تھا جیسا کہ ادھر پچیس تیس برس سے سامنے آیا ہے۔ اس ضمن میں کوالالمپور (ملائیشیا) سے 1987ء میں شائع ہونے والی کتاب

"Critique of Evolutionary Theory" (مرتبہ عثمان بکر) لائق مطالعہ ہے۔ اس کتاب میں شامل مختلف اہل نظر کے مضامین کا خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے اخوان الصفا ارتقاء کے موجودہ معنوں کے مطابق ارتقائی نہیں تھے بلکہ وہ روایتی اصول مراتب وجود کے علمبردار اور مئوید تھے' نیز ایک نوع کا کسی دوسری نوع میں مترقی ہونا ممکن نہیں کیونکہ ہر نوع ایک آزاد حقیقت کا درجہ رکھتی ہے جو معیاری حوالے سے دوسری نوع سے مختلف ہے۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیات اور منطق کم تر سے برتر کے وجود میں آنے کے امکان کو رد کرتی ہے الا یہ کہ یہ کسی نہ کسی شکل میں اس کے اندر پہلے سے موجود ہو۔ آج بہت سے ایسے سائنس دان موجود ہیں جو خالصتا" سائنسی بنیادوں پر تصور ارتقاء کو رد کرتے ہیں اور ایک ایسے مثبت متبادل تصور کی ضرورت پر بحث کرتے ہیں جو حیات کے آغاز کے بارے میں غیر میکانکی بنیادوں پر مرتب کیا گیا ہو۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں یورپ میں تصور ارتقاء کے مقبول ہونے کا سبب کیا تھا' اس کا جواب دیتے ہوئے عثمان بکر لکھتے ہیں کہ فطرت کے بارے میں مستند مابعد الطبیعیاتی علم کی غیر موجودگی اور علت و معلول کے مسئلے پر یورپی الہیات کی جانب سے اطمینان بخش جوابات کی عدم فراہمی کے باعث اہل یورپ کو حیات کے تنوع اور اس کی ابتداء کے باب میں ارتقاء کا تصور بڑا منطقی اور معقول محسوس ہوا۔

مذکورہ بالا کتاب میں ڈگلس ڈیوار کی کتاب "The Transformist Illusion" کا بھی تفصیلی ذکر کیا گیا ہے۔[38] اس کتاب میں ڈیوار نے لکھا ہے کہ جدید انسان کے ڈھانچے سے عین مین مماثل فاسل موجود ہیں جو " پیکن مین " اور اسی قبیل کی دیگر مفروضہ ارتقائی کڑیوں سے کہیں زیادہ قدیم ہیں جس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسان اپنی تخلیق سے اب تک ویسا ہی ہے اور اس میں نوعی اعتبار سے کوئی نام نہاد جسمانی ارتقاء واقع نہیں ہوا۔ بہرحال ارتقاء کا مسئلہ نہایت تفصیلی اور پیچیدہ مباحث کا متقاضی ہے جس کا نہ وقت ہے نہ راقم السطور میں اس کی اہلیت۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ سوال بھی اہم ہے کہ اگر تصور ارتقاء نے مسلم فکریات کے بعض اہم اساطین مثلاً ابن مسکویہ' رومی' محقق طوسی اور بیدل وغیرہ کے ہاں قبول پایا تو اس کے اسباب کیا تھے۔

ابن مسکویہ اور دیگر مسلمان حکماء کے تصور ارتقاء پر روشنی ڈالنے کے بعد اقبال' خواجہ محمد پارسا اور عراقی کا ذکر کرتے ہیں: یہ بات معلوم ہے کہ اقبال کو زمان و مکان کے مسئلے سے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل مقالہ تحریر کرنے کا ارادہ بھی کیا تھا مگر افسوس کہ یہ مضمون ان کی شدید علالت کے باعث مکمل نہ ہو سکا۔[39] اس باب میں سید سلیمان ندوی' عبداللہ چغتائی اور خواجہ غلام السیدین کے نام اقبال کے متعدد مکاتیب میں بھی زمان و مکان کی ماہیت کی جانب اجمالی اشارے ملتے ہیں۔ پیش نظر پانچویں خطبے میں انہوں نے خواجہ محمد پارسا[40] کا تو محض ذکر کیا ہے مگر عراقی کے تصور مکان پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ اس خطبے کے علاوہ اقبال نے عراقی کا ذکر اپنے تیسرے خطبے میں بھی کیا ہے اور اپنے اس خطبے میں بھی جو انہوں نے 1928ء میں اورینٹل کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے دیا تھا۔ اپنے مذکورہ صدارتی خطبے میں بھی مکان کی بحث

کرتے ہوئے "غایۃ الامکان فی درایۃ المکان" نامی رسالے کو بنیاد بنایا ہے مگر یہاں اس کے مصنف کے بارے میں شک کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حاجی خلیفہ نے اس نام کے رسالے کو محمود اشنوی کی تصنیف بتایا ہے۔ تاہم اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ ذاتی طور پر وہ اسے عراقی ہی کی تصنیف سمجھتے ہیں۔ حال کی تحقیقات سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مذکورہ رسالے کا مصنف نہ تو محمود اشنوی ہے نہ عراقی بلکہ عین القضاۃ ہمدانی ہے[41]۔ بہرحال' علامہ اسے عراقی سے منسوب کرکے اس کی بتائی ہوئی مکان کی تین اقسام کا ذکر کرتے ہیں۔ اول وہ قسم جس کا تعلق مادی اشیاء سے ہے' دوم وہ جس کا تعلق غیرمادی اشیاء سے ہے اور سوم وہ جو ذات الٰہ سے نسبت رکھتی ہے۔ خدا کی لامکانیت کو ثابت کرنے کے لیے مصنف روشنی کی مثال دیتے ہیں جس کی رفتار کے سامنے وقت صفر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ روشنی کا مکان ہوا اور آواز دونوں سے مختلف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روشنی ہوا کی موجودگی کے باوجود سارے کمرے میں پھیل جاتی ہے۔ گویا نور کا مکان ہوا کے مکان کی نسبت کہیں زیادہ لطیف ہے۔ آگے چل کر مصنف لکھتے ہیں کہ نور کے مکان میں باہم گر مزاحمت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایک دیے کی روشنی اگرچہ ایک حد تک ہی پہنچتی ہے' لیکن اگر دیے سو بھی موجود ہوں تو ان کی روشنی یوں باہم مل جائے گی کہ ایک روشنی کی موجودگی میں دوسری روشنی کے اخراج کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ عین القضاۃ ہمدانی (م 525 ھ۔ق) (یا اقبال کے خیال میں عراقی) نے دیوں کی روشنیوں کی باہمی وحدت کی جو تمثیل پیش کی ہے' اسی کی صدائے بازگشت بعدازاں رومی (م 672 ھ۔ق) کے ہاں سنائی دیتی ہے۔

دہ چراغ ار حاضر آری در مکاں	ہر یکے باشد بصورت غیر آں
فرق نتواں کرد نور ہر یکے	چوں بنورش روے آری بے شکے
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیہ و افراد نیست[42]

اقبال جن حکماء اور دانشوروں کے افکار سے رجوع کرتے ہیں' ان کا گہری نظر سے ناقدانہ جائزہ بھی لیتے ہیں' چنانچہ وہ عراقی (عین القضاۃ ہمدانی) کی علمی خدمات کے اعتراف کے ساتھ ساتھ اس کی نارسائیوں کو بھی نمایاں کرتے چلے جاتے ہیں۔ عراقی کے پیش کردہ تصور مکان پر اقبال یہ اعتراض وارد کرتے ہیں کہ وہ مکان کا تصور ایک حرکی مشہود کے طور پر کرنا چاہتا تھا لیکن چونکہ وہ ارسطو کے سکونی نظریہ ء حیات کی جانب میلان رکھتا تھا اور ریاضی سے ناواقف تھا اس لیے وہ کلی نتائج تک نہ پہنچ پایا۔ مختصر یہ کہ ان شواہد سے اسلام کے حرکی تصور کائنات کی بہرحال تصدیق ہوتی ہے۔

اقبال نے زیر نظر خطبے میں قرآن کے تصور تاریخ کی بھی توضیح کی ہے اور اس ضمن میں بہت سے فکر افروز نکات بیان کیے ہیں۔ قرآن ہی کے تصور تاریخ سے ابن خلدون جیسے ممتاز مسلم مورخ نے اپنا چراغ روشن کیا۔ قرآن' تاریخ کو "ایام اللہ"[43] قرار دیتا ہے اور اسے علم کا ایک سرچشمہ۔ اس کی ایک بنیادی تعلیم یہ بھی ہے کہ قوموں اور امتوں کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی ہر دو سطحوں پر کیا جاتا ہے' مزید یہ کہ انھیں اپنی بداعمالی کی سزا اسی دنیا ہی میں مل جاتی ہے۔ اس حوالے

سے قرآن بار بار تاریخ سے استناد کرتا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبے میں چار ایسے مقامات کی نشاندہی کی ہے جہاں قارئین کو نوع انسانی کے گزشتہ اور موجودہ احوال کے مطالعے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس ضمن میں اقبال نے سورہ آل عمران کی 137 ویں اور 139 ویں آیت' سورہ اعراف کی 34 ویں آیت اور سورہ ابراہیم کی پانچویں آیت کا اندراج کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن حکیم میں ایسے اور بھی متعدد مقامات ہیں جہاں سابقہ واقعات تاریخ کا ذکر کر کے نوع انسانی کے لیے عبرت آموزی کا سامان کیا گیا ہے' مثلاً:-

الف۔ وماکنا مھلکی القریٰ الا واھلھا ظلمون: (28:59)

ب۔ ذلک بان اللہ لم یک مغیراً نعمۃ انعمھا علیٰ قوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم وان اللہ سمیع علیم: (8:53)

اسلام کے تصور تاریخ کی وضاحت کرتے ہوئے محمد مظہرالدین صدیقی لکھتے ہیں:

"اس میں شک نہیں کہ واقعات تاریخ اور حوادث فطرت میں ایک گہری مشیت کارفرما ہے جسے اہل مذہب مشیت الٰہی اور مادیین مشیت تاریخ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن یہ مشیت اسباب و علل کے واسطے سے کام کرتی ہے اور اس کے مستقل قوانین ہیں جن کی وہ کبھی خلاف ورزی نہیں کرتی۔ یہ خیال بنیادی طور پر غلط ہے کہ مشیت الٰہی کوئی اندھی بہری قوت ہے جس کے اصول و قوانین غیر متعین اور نامعلوم ہیں۔ قرآن حکیم نے اس غلط تصور مشیت کی پرزور تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ خداوند تعالیٰ کا کوئی کام بلاسبب' بلامصلحت نہیں ہوا کرتا کیونکہ اس نے اس کائنات کو چند معینہ اصولوں پر چلایا ہے اور انہی اصولوں کی پابندی کر کے قومیں طبعی فطرت اور انقلابات تاریخ پر قابو پا سکتی ہیں۔"

اقبال کہتے ہیں کہ اگر سورہ "الاعراف" کی آیت: ولکل امۃ اجل پر غور کیا جائے تو اس کی حیثیت ایک مخصوص تاریخی تعمیم کی ہے جس میں بڑے حکیمانہ انداز میں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ امتوں کا مطالعہ بھی ہمیں اجسام نامیہ کے طور پر کرنا چاہیے۔

اقبال نے جس طرح اپنے خطبے میں تاریخ کو حقائق اندوزی کا منبع قرار دیا ہے' اسی طرح وہ "رموز بیخودی" میں بھی اس کی قدر و قیمت متعین کرتے ہوئے اسے جسم ملت کے لیے بمنزلہ اعصاب قرار دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ تاریخ قوموں اور افراد کے تخلیقی اور فکری جوہروں کو اجاگر کرتی ہے' قوموں کو اس کا عرفان عطا کرتی ہے اور وقت کے تسلسل سے عبارت ہے۔

چیست تاریخ اے ز خود بیگانہ ای — داستانے قصہ ای افسانہ ای
این ترا از خویشتن آگہ کند — آشنائے کار و مرد رہ کند
روح را سرمایہ تاب است این — جسم ملت را چو اعصاب است این
ہمچو خنجر بر فسانت می زند — باز بر روئے جہانت می زند

شمع او بخت امم را کوکب است روشن از وے امشب وہم دیشب است
بادۂ صد سالہ در مینائے او مستی پارینہ در صہبائے او!
ضبط کن تاریخ را، پایندہ شو از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
دوش را پیوند با امروز کن زندگی را مرغ دست آموز کن[45]

اقبال کے خیال میں قرآن نے نہ صرف یادگار تاریخی واقعات سے عبرت اندوزی کی تلقین کی ہے بلکہ تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول بھی قائم کیا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:

یاایھاالذین امنوا ان جاء کم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجھالۃ فتصبحوا علی ما فعلتم ندمین ○ (49:6)

"اے لوگو جو ایمان لائے ہو' اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو۔ ایسا نہ ہو کہ تم کسی گروہ کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے پر پشیمان ہو۔"

اقبال کے خیال میں آگے چل کر اسی اصول کا اطلاق راویان حدیث پر ہوا تو رفتہ رفتہ تاریخی تنقید (Historical Criticism) کے قوانین مرتب ہونے لگے۔ سائنسی بنیادوں پر علم تاریخ کی تدوین میں اقبال کے خیال میں دو تصورات کام کر رہے تھے: اول یہ کہ تمام نوع انسانی ایک ہی منبع و مبدء سے تعلق رکھتی ہے' اور دوم یہ کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی مسلسل حرکت کا نام ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی مساوات کا خیال اگرچہ دوسری تہذیبوں میں بھی پایا جاتا ہے مگر یہ امر کہ نوع انسانی ایک جسم نامیاتی ہے' مسیحی روما کی سمجھ میں نہ آیا اور یورپ نے بھی اسے دل سے قبول نہیں کیا۔ اسلام میں وحدت انسانی کا تصور نہ تو محض فلسفیانہ تصور تھا نہ شاعرانہ خواب بلکہ روز مرہ زندگی کا ایک ایسا زندہ و سلامت عنصر تھا جو چپکے چپکے اور غیر محسوس طور پر اپنا کام کرتا رہا۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

یاایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ (4:1)

وحدت انسانی کے اس اسلامی تصور کے برعکس یورپ میں وطنی قومیت نشوونما پاتی رہی جس کا سارا زور بقول اقبال نام نہاد قومی خصائص پر ہے۔ یورپ میں پروان چڑھنے والی وطنی قومیت کے منفی اثرات کا شعور خود اہل مغرب کے دانشوروں کو بھی ہے۔ صرف ٹائن بی کی مثال لے لیجئے وہ اس بات پر تاسف کا اظہار کرتا ہے کہ اس بیسویں صدی میں ترکی اور کئی دیگر مسلمان ممالک میں مغربی قومیت کے مضر جراثیم پھیل رہے ہیں۔ پھر وہ تنگ نظر مغربی وطنیت کے برعکس اسلام کے تصور وحدت انسانی کا ذکر کرتا ہے جس کی رو سے نسل' لسان اور جغرافیائی اختلاف کے باوجود انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ اس کے خیال میں دوسری عالمی جنگ کے بعد یورپ کا چالیس قومی ریاستوں میں بٹ جانا اس کے زوال اور سقوط کا باعث بن سکتا ہے۔ وہ کس قدر درست لکھتا ہے کہ مغربی وطنیت کے وائرس کا مقابلہ اسلامی اخوت کے روایتی تصور کی مدد سے ممکن ہے۔[46] غور کیا جائے تو ٹائن بی کا یہ موقف دراصل اقبال ہی کے پیش کردہ وحدت انسانی کے تصور کی توثیق ہے

(یہ الگ بات کہ بعدازاں ٹائن بی ہندومت اور بدھ مت سے متاثر ہو کر ان مذاہب کی نام نہاد آفاقیت کی ڈفلی بجانے لگا۔"[47]

زندگی کی مسلسل حرکت مسلم ثقافت کا دوسرا اہم تصور ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں تاریخ ایک مسلسل حرکت ہے، اور مسلسل حرکت بھی زمانے کے اندر۔ چنانچہ یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت دراصل تخلیقی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ بقول اقبال پہلے سے متعین ہو۔ اقبال نے حرکیت کے اس تصور کے پیش نظر ابن خلدون کو برگساں کا پیشرو تصور کیا ہے۔ اقبال کے خیال میں قرآن حکیم کی روح سرتاسر یونانیت کے برعکس ہے کیونکہ یونانی فکر کے نزدیک اول تو زمانے کی کوئی حقیقت نہیں جیساکہ زینو اور افلاطون[48] کا خیال تھا یا یہ کہ وہ ایک دائرے کی شکل میں گردش کرتا ہے جیساکہ ہر یقلیتس اور رواقیوں کا خیال تھا۔ اب یہ ظاہر ہے کہ اگر ہم حرکت کا تصور ایک دائرے کی شکل میں کریں تو اس کی خلاقی کالعدم ہو جائے گی۔ اقبال کے نزدیک دوامی رجعت دوامی تخلیق نہیں، اسے دوامی تکرار ہی کہا جائے گا۔ اقبال کے اسی تصور کی بازگشت بعدازاں ٹائن بی کے ہاں سنائی دیتی ہے۔ اپنی کتاب "Civilization on Trial" میں اس نے لکھا تھا:

> "To our western minds the cyclic view of history, if taken seriously, would reduce history to a tale told by an idiot, signifying nothing."[49]

باآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کے تفکر کے شعلہ ء رقصاں سے مشرق و مغرب کے کتنے الاؤ روشن ہوئے ہیں!

خطبے کے آخر میں اقبال نے ایک غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے جو اشپنگلر نے اپنی کتاب "زوال مغرب" کے ذریعے پھیلائی۔ اشپنگلر کے خیال میں ہر تہذیب اپنی جگہ ایک نامیاتی کل ہوتی ہے، چنانچہ اس کا اپنے سے قبل یا بعد کی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اسی خیال کی مزید توضیح کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ یورپی تہذیب اپنی روح میں غیر کلاسیکی یا مخالف یونانیت ہے اور اس کی یہ مخالف یونانیت روح خود اس کے باطن سے پھوٹی ہے۔ اقبال، اشپنگلر کے "خود مکتفی تصور تہذیب" سے اختلاف کرتے ہیں[50] اور لکھتے ہیں کہ اس بات کا عین امکان ہے کہ یورپ کی حرکی روح مسلم کلچر کے حرکی اصول و اسالیب سے متاثر ہوئی ہو۔ پھر اشپنگلر کا یہ کہنا کہ اسلام بھی مجوسی مجموعہ ء مذاہب میں شامل ہے، اس کی کم نظری کی دلیل ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ اسلام پر مجوسیت کا غلاف ضرور چڑھ گیا تھا لیکن اس کو ہٹا کر مسلم تہذیب کے اصل خدوخال نمایاں کیے جا سکتے ہیں۔ مجوسی تو خدایان باطل کے وجود کا اعتراف کرتے تھے جبکہ اسلام خدایان باطل کے وجود کی کامل نفی کرتا ہے۔ افسوس، اشپنگلر نہ تو یہ حقیقت سمجھ سکا اور نہ اسلام میں نبوت کے اصول خاتمیت کی روح اور اس کی تہذیبی قدر و قیمت اس پر واضح ہو سکی۔ اقبال کے خیال میں مجوسی کلچر

میں "کچھ آنے والوں--- زردشت کے نازائیدہ بیٹوں" کا انتظار رہتا ہے' حالانکہ انتظار کے اس میلان کا علاج ضروری ہے کیونکہ یہ اصلاً" تاریخ کا غلط تصور ہے(---- تاریخ کا وہ دولابی تصور جس کی اقبال نے نفی کی ہے۔ اقبال کے خیال میں ابن خلدون نے اس تصور پر کڑی تنقید کر کے اسے جڑ سے اکھاڑ پھینک دینا چاہا ہے۔ ان کی رائے میں نجات دہندہ کا یہ تصور اسلام میں یقیناً" مجوسی اثرات کے نتیجے میں شامل ہوا۔ ان مجوسی اثرات کا اجمالی ذکر اقبال نے اپنی کئی نثری تحریروں اور خطوط مثلاً سید سلیمان ندوی' راغب احسن اور محمد احسن کے نام مکتوبات میں کیا ہے۔ راغب احسن کے نام 11 دسمبر 1934ء کے ایک خط میں بڑی شدومد سے لکھتے ہیں:

"مذہب اسلام پر قرون اولی سے ہی مجوسیت اور یہودیت غالب آگئی یعنی اسلام کے اصلی افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے عوام کی نگاہوں سے چھپا لیا۔ میری رائے ناقص میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا۔"[51]

چودھری محمد احسن کے نام خط میں بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ 7 اپریل 1932ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں:

"میرے نزدیک مہدی' مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں' وہ ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح سپرٹ سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔"[52]

ابھی اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ ابن خلدون نے مہدویت وغیرہ کے تصور پر کڑی تنقید کی تھی۔ اس ضمن میں ابن خلدون نے مہدی کے ذکر پر مبنی چوبیس احادیث کا ذکر کیا ہے۔ ان احادیث میں سے کوئی ایک بھی بخاری یا مسلم میں شامل نہیں۔ ابن خلدون نے ان تمام احادیث کے اسناد کو چیلنج کیا ہے۔[53]

مسلم کلچر کے باب میں علامہ کی جملہ تحریروں اور خصوصاً" ان کے پانچویں خطبے کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ وہ مسلم کلچر کو کوئی جامد اور متحجر شے نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مسلم کلچر نہ صرف زمانے کی رو کا شریک ہے' بلکہ اس کا رخ متعین کرنے والا ہے۔ مسلم کلچر نہ صرف جمال کا حامل ہے بلکہ جلال سے بھی اتنا ہی فیض اندوز ہے' بلکہ میرا احساس ہے کہ شاید اقبال کے ہاں جلال کی لے کچھ بڑھی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ تبھی تو انہوں نے کہا تھا۔

نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک
مجھے سزا کے لیے بھی نہیں قبول وہ آگ
کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بے باک[54]

حواشی

-1 کلیات اقبال، فارسی (شیخ غلام علی ایڈیشن ص 74 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 88
-2 کلیات اقبال، فارسی (غلام علی ایڈیشن) ص 104 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 116
-3 ایضاً، ص 120 / ایضاً، ص 130
-4 علامہ اقبال اور مسلمانوں کا سیاسی نصب العین (ڈاکٹر برہان احمد فاروقی) ص 54، 55
-5 تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (نذیر نیازی) ص 194، 195
-6 کلیات اقبال، فارسی (شیخ غلام علی ایڈیشن) ص 892 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 773
-7 القرآن (17 : 72)
-8 کلیات اقبال، فارسی (شیخ غلام علی ایڈیشن) ص 880 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 749
-9 The Islamic State ص 200
-10 القرآن (55 : 33)
-11 تفسیر ابن کثیر، الجزء الثامن ص 156
-12 جلالین ص 707
-13 تدبر قرآن، جلد ہفتم ص 140
-14 فی ظلال القرآن (اردو ترجمہ) جلد نہم ص 611
-15 تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص 203، 204۔ نیز علم نظریات میں زمان کے مسئلے پر اقبال کے تصورات کی تفصیل کے لیے ان کا تیسرا خطبہ ملاحظہ ہو۔
-16 ایضاً، ص 103، 107
-17 کلیات اقبال اردو (شیخ غلام علی ایڈیشن) ص 170 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 199
-18 ایضاً ص 320 / (ایضاً) صفحہ 364
-19 ایضاً ص 418 ایضاً صفحہ 454
-20 ایضاً ص 522 / ایضاً صفحہ 573
-21 کلیات اقبال فارسی (شیخ غلام علی اینڈ سنز) ص 655 (اقبال اکادمی ایڈیشن صفحہ 539
-22 ایضاً ص 665 / (اقبال اکادمی ایڈیشن صفحہ 550

-23 ایضاً" ص 813 / اقبال اکادمی ایڈیشن صفحہ 689

-24 ایضاً" ص 878 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 747

-25 ایضاً" ص 953 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) ص 815

-26 ایضاً" ص 950 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 813

-27 کلیات اقبال اردو (غلام علی ایڈیشن) ص 510' 511 / اقبال اکادمی ایڈیشن صفحہ 561' 562

-28 ایضاً" ص 388 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 422

-29 ملفوظات (مرتبہ محمود نظامی) ص 125

-30 ایضاً" ص 126- قوت کے اسی عنصر کو انہوں نے نبوت کے لیے بھی لازم گردانا ہے۔

"وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگ حشیش
جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام"

-31 شذرات فکر اقبال ص 101

-32 "The Muslim Community" مشمولہ مجلّہ "اقبال" جنوری 1995ء میں 71/26

-33 کم و بیش یہی بات انہوں نے 28 جولائی 1917ء کو "نیو ایرا" میں شائع ہونے والے ایک مختصر مضمون "Islam and Mysticism" میں کہی ہے۔ ملاحظہ ہو:

Speeches, writings and statements of Iqbal: (شیروانی) ص 122

-34 ملاحظہ فرمایئے: "The development of Metaphysics in Persia" ص 91

-35 ملاحظہ ہو' "The development of Metaphysics in Persia" ص 29- شبلی نے "سوانح مولانا روم" میں بھی ارتقاء کا اجمالاً ذکر کیا ہے' ملاحظہ ہو نسخہ مجلس ترقی ادب کے صفحات 241-240

-36 اخلاق ناصری' ص 47' 48

-37 تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص 207

-38 اس ضمن میں ڈیوار کی ایک دوسری کتاب ___ "Is Evolution A Myth" کا مطالعہ بھی مفید اور چشم کشا ہے نیز ایون شیوٹ کی کتاب ___ "Flaws in the Theory of Evolution" بھی فائدے سے خالی نہیں۔

-39 علامہ نے یہ مضمون "The Problem of Time in Muslim Philosuphy" کے زیر عنوان لکھنا شروع کیا تھا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب "جہات اقبال" کے ص 12-29

-40 خواجہ محمد پارسا کے فارسی رسالے "رسالہ در زمان و مکان" کے اردو ترجمے کے لیے ملاحظہ ہو المعارف لاہور' جولائی 1984ء (مترجم خواجہ حمید یزدانی)

-41 اس رسالے کو پہلے ڈاکٹر رحیم فرمنش نے دریافت کر کے مرتب کیا اور ثابت کیا کہ اس کا مصنف عین القضاۃ ہمدانی ہے۔ بعد میں اسے بڑی قوی داخلی اور خارجی شہادتوں کے ساتھ پروفیسر لطیف اللہ نے مرتب کر کے (مع اردو ترجمہ) شائع کیا اور ڈاکٹر فرمنش کے موقف کی توثیق کی۔

-42　مثنوی دفتر اول (نسخہ سجاد حسین) ص 97

-43　اس ترکیب کی تشریح کے ضمن میں سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں: "ایام کا لفظ عربی زبان میں اصطلاحاً" یادگار تاریخی واقعات کے لیے بولا جاتا ہے۔ "ایام اللہ" سے مراد تاریخ انسانی کے وہ اہم ابواب ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے گزشتہ زمانے کی قوموں اور بڑی بڑی شخصیتوں کو ان کے اعمال کے لحاظ سے جزا یا سزا دی ہے۔" ____ ترجمہ قرآن مجید مع حواشی ص 659

-44　اسلام کا نظریہ ء تاریخ ص 11- اس باب میں مظہرالدین صدیقی کی انگریزی تالیف "The Quranic Concept of History" بھی قابل توجہ ہے۔

-45　کلیات اقبال، فارسی، غلام علی ایڈیشن ص 147، 148 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 155، 156

-46　ملاحظہ کیجئے اس کی کتاب: "The world and the west" ص 30، 31

-47　اس ضمن میں اس کی کتاب "The Present- day Experiment in Western Civilization" کے ص 74، 75 ملاحظہ ہوں۔

-48　اقبال نے "اسرار" میں افلاطون کے بارے میں یہی بات یوں کی تھی:

آں　چناں　افسون　نامحسوس　خورد
اعتبار　از　دست　و　چشم　و　گوش　برد!

-49　کتاب مذکور ص 14

-50　اقبال نے 1928ء کے اپنے صدارتی خطبے "A Plea for Deeper Study of Muslim Scientists" میں بھی اشپنگلر کی اسی غلط فکری کو بے نقاب کیا ہے۔ ملاحظہ ہو شروانی کی مرتبہ مذکورہ کتاب کے ص 135، 136۔

-51　اقبال جہان دیگر ص 91

-52　اقبالنامہ، جلد دوم ص 231

-53　خطبات اقبال مرتبہ سعید شیخ ص 188

-54　کلیات اقبال اردو (غلام علی ایڈیشن) صفحہ 585، 586 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 635

گولڈن جوبلی تقریبات پاکستان

اقبال اکادمی پاکستان کی شائع ہونے والی کتب

طبع شدہ

۱۔ بشیر احمد ڈار	Articles on Iqbal
۲۔ ڈاکٹر وزیر آغا	غالب کا ذوق تماشا
۳۔ کلیم اختر	اقبال اور مشاہیر کشمیر

زیر طبع

۴۔ طاہر شادانی	تسہیل ارمغان حجاز
۵۔ زیب النساء	اقبال کی اردو نثر
۶۔ محمد سہیل عمر	خطبات اقبال ــــــ نئے تناظر میں
۷۔ قاضی قیصر الاسلام	فلسفے کے جدید نظریات
۸۔ اختر النساء	اشاریہ اقبالیات
۹۔ پروفیسر اکبر منیر	اقبال و منیر
۱۰۔ انجم رومانی	منتخب کلام اقبال فارسی (منظوم اردو ترجمہ)
۱۱۔ ڈاکٹر منیر احمد سلیچ	اقبال اور گجرات
۱۲۔ ڈاکٹر معین الرحمٰن	جہان اقبال
۱۳۔ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	تسہیل پس چہ باید کرد (مع مسافر)
۱۴۔ جمیل ملک	عہد اقبال
۱۵۔ بریگیڈیر محمد اشرف چودھری	اقبال اور مسلم لمۂ
۱۶۔ پروفیسر غلام عباس	Iqbal- The Humanist
۱۷۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل	Resurgence of Muslim Separation in B. India
۱۸۔ پروفیسر نیاز عرفان	Iqbal and Existentialism
۱۹۔ راجہ سلطان ظہور اختر	شکوہ جواب شکوہ (انگریزی ترجمہ)
۲۰۔ سلیمان زبیر	شکوہ جواب شکوہ (انگریزی ترجمہ)

فکر اقبال میں منہاج کا مسئلہ

خضر یٰسین

فکر جدید نے منہاج کی اہمیت اور قدر و قیمت کو تسلیم کیا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فکر جدید کی اہم ترین دریافت "منہاج" ہے۔ قرون وسطیٰ اور ماقبل کا فکر منظم و مربوط تو ضرور تھا مگر یہ ربط و تنظیم حقیقی یا واقعی ہونے سے زیادہ منطقی ہوتی تھی۔ قضایا کی منطقی صحت واقعیت کی دلیل ہرگز نہیں ہوتی، واقعیت کی بنیاد پر اشتراک فی العلم ہوتا ہے۔ شعور علمی کا تقاضا ہے کہ اشتراک ہو۔ تو بنیادی مسئلہ یہ ہوگا کہ اشتراک فی العلم کیسے ممکن ہے۔ اس مسئلے کے حل کے لیے منہاج ہی وہ طریقہ ہے جس کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ پھر نتائج فکر پر اصرار کرنا اور زور استدلال سے دوسروں کو قائل کرنے کا طرز عمل وقتی طور پر فنی برتری تو دے سکتا ہے مگر فکر انسانی کے لیے کسی محفوظ اور کارآمد نظام کی تشکیل میں معاون و مدد نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس منہاج فکر ایک اصولی طرز عمل ہے جو کوئی بھی انسان اختیار کر سکتا ہے۔

منہاج کے دو اجزا ہوتے ہیں:

(i) بنیادی اصول (ii) موضوعہ اصول کی روشنی میں مسئلے کا حل۔ جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ فلاں مفکر کا منہاج فکر کیا ہے تو اس سے ہماری مراد بجز اس کے کچھ نہیں ہوتی کہ وہ بنیادی اصول کیا ہے۔ جسے مفکر موصوف نے اختیار کیا ہے۔ گویا منہاج کا تعلق شخصیت سے نہیں ہوتا بلکہ "اصول" سے ہوتا ہے۔ یہ اصول جو میں اختیار کرتا ہوں یا آپ اختیار کرتے ہیں اپنی ماہیت کے اعتبار سے پہلے مرحلے پر حقیقت نفس الامری ہرگز نہیں ہوتا بلکہ ایک وضعی تصور ہے جس کی صحت ابھی مشروط ہے۔ دیکھا یہ جاتا ہے کہ اس اصول کو جن مفکرین نے اختیار کر رکھا ہے، ان کے نتائج فکر میں وحدت ہے یا مغائرت۔ نتائج کی یکسانی اصول موضوعہ کی صحت کی دلیل ہوتی ہے جبکہ نتائج میں عدم یکسانیت اس امر کی دلیل ہوتی ہے کہ بنیادی اصول واقعیت کی صفت سے عاری ہے۔ گویا جس اصول کی روشنی میں شعور علمی کا یہ مطالبہ کہ اشتراک فی العلم میسر آنا چاہیے، پورا ہوا ہو، وہ اصول صحیح ہے، درست ہے اور واقعی ہے۔ اور جب کسی اصول کی بنیاد پر اشتراک فی العلم کا نصب العین میسر نہ آسکے، وہ غلط ہوتا ہے، واقعی نہیں ہوتا۔ ایسے اصول کو چھوڑ کر کسی دوسرے اصول کی جستجو لازم ہو جاتی ہے۔ یہ جدلیت اس وقت تک برقرار رہتی ہے جب تک اشتراک کی غایت حاصل نہ کر لی جائے۔ اس طرح کسی منہاج فکر کی صحت کا انحصار اس کے بنیادی اصول کو قبول کر لینے کے بعد مسائل کے حل کی یکسانیت میں مضمر ہے۔

فکر جدید جس کا آغاز فرانسیسی مفکر "ڈیکارت" سے ہوتا ہے' اس کا منہاج عقلیت تھا۔ اس منہاج کا بنیادی اصول یہ ہے کہ "عقل" اور صرف عقل واحد ذریعہ ء علم حقیقت ہے۔ اسی اصول کو اسپائی نوزا اور لائبنز نے بھی اختیار کیا مگر ہر سہ مفکرین نے جن نتائج تک رسائی حاصل کی' وہ نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف تھے بلکہ باہم متناقض تھے۔ اس سے یہ امر منکشف ہو گیا کہ عقلیت کا بنیادی اصول یعنی "عقل نظری" واحد صحیح ذریعہ ء علم حقیقت ہے' درست نہیں ہے۔ اب کسی دوسرے منہاج کی ضرورت مسلم ہو گئی۔ عقلیت کے مقابلے میں ایک دوسرا منہاج فکر سامنے آتا ہے' یہ ہے "حسیت" جس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ عقل نہیں بلکہ حواس تنہا صحیح قابل اعتماد ذریعہ ء علم حقیقت ہیں۔ مگر جن مفکرین نے اس اصول کی روشنی میں نظامات فکر تشکیل دیئے' ان کے نتائج عقلیت پرست مفکرین کے نتائج سے مختلف نہ تھے۔ "لاک" نے اپنے نظام فکر میں حواس کو واحد ذریعہ ء علم حقیقت قبول کیا' مگر اس کے نتائج "برکلے" اور "ہیوم" سے بالکل ہی مختلف تھے' اور اسی طرح مؤخر الذکر ہر دو میں بھی کوئی مماثلت نظر نہیں آتی۔ فکر جدید شعوری اور فکر قدیم غیر شعوری طور پر ان دو منہاجات پر گامزن رہا ہے۔ مگر ہیوم کے نتائج فکر انسان کی آرزوئے علم کے لیے سب سے زیادہ خطرناک تھے' اور پھر چونکہ انسان کے پاس ادراک حقیقت کی اور مشترک استعداد فقط یہی دو ہیں' یعنی عقل اور حواس' ان دو کی ناکامی کا مطلب تاریکی اور بے شمار تاریکی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اب اگر کوئی راستہ باقی تھا تو وہ تنقید کا راستہ تھا' سو وہ عظیم جرمن مفکر "عمانوئیل کانٹ" نے اختیار کیا۔

"کانٹ" نے تنقید کا منہاج متعارف کرایا۔ اس منہاج کا بنیادی اصول یہ ہے۔ حقیقت کے علم کی شرط یہ ہے :- کہ علم کا خام مواد حواس سے میسر آئے اور عقل اس میں کلیت پیدا کرے' اس اصول کی روشنی میں ماورائے حواس حقیقت' علم کے موضوع ہونے کے دائرے سے خارج ہو گئی۔ اب فقط محسوس کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ علم کے لیے حواس کی اتنی ہی اہمیت ہے جتنی عقل کی۔ نہ فقط محسوس علم ہے' اور نہ فقط معقول علم ہے' بلکہ علم محسوس کے معقول ہو جانے کا نام ہے۔ علم منظور کو محکوم کرنے سے میسر آتا ہے' تنہا حواس کا ادراک حیوان کی سطح ہے اور تنہا عقل کا ادراک لایعنی ہے۔ حواس یافت کی استعداد ہیں اور عقل شناخت کی استعداد ہے۔ ایسی یافت جس کی شناخت نہ ہو' علم کے باب میں کوئی حیثیت نہیں رکھتی اور ایسی شناخت جو کسی یافت کی نہ ہو' تصور بے معنی ہے۔

"کانٹ" کے نتائج نے دنیائے فکر میں عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا۔ ایک تو اس سے انسان کے ذہنی قویٰ کو اس ضیاع وقت سے نجات مل گئی جو مابعد الطبیعیات کی تشکیل میں صرف ہوتا تھا' نیز اس سے مذہب اور آرٹ کو عقلیت کے پنجے سے چھٹکارا نصیب ہوا۔ علاوہ ازیں اس تشکیک اور عقیدت کے طرز عمل سے بھی آزادی میسر آئی جو عقلیت اور حسیت کا لازمی نتیجہ تھیں۔ "مابعد' کانٹ" دور میں ایک بار پھر عقلیت اور حسیت کی جدلیت کا آغاز درحقیقت "کانٹ" کے مسائل اور منہاج کو نہ سمجھ سکنے کا نتیجہ تھا۔

"ہیگل" نے انسان کی استعداد علم کی تحدید کرنے کے بجائے کائنات کے نظام کی تشکیل کی طرف قدم بڑھایا اور عقلیت کے لایعنی فلسفے میں جا رکا۔ "ہیگل" کے نظام فکر کی نسبت گفتگو کا یہ محل نہیں، تاہم یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اس کے منہاج سے شعور علمی کا تقاضا کسی طور پورا نہیں ہو سکتا۔ اشتراک فی العلم کی کوئی سبیل ہے تو فقط تنقید کا منہاج ہے۔ درحقیقت ہمارے شعور علمی کا یہ مطالبہ کہ اشتراک فی العلم ہی حقیقت کے صحیح ادراک کا معیار ہے، بڑے واضح اور بدیہی مقدمات کا نتیجہ ہے۔ یہ امر حس مشترک کے بھرپور یقین کا حامل ہے کہ میرے سامنے حقیقت ہے اور مجھ میں اور مجھ ایسے دیگر انسانوں میں اس کا ادراک حاصل کرنے کی صلاحیت ایک جیسی ہے، یعنی ہمارے منظورات بھی مشترک ہیں اور ادراک حقیقت کی استعداد بھی مشترک ہے۔ تو پھر اس کے ادراک کا مشترک ہونا ضروری ہے۔ اور اگر کوئی حقیقت میرے سامنے موجود نہیں ہے تو مجھے اس کے تعلق میں اقرار یا انکار کا طرز عمل اختیار کرنا نہیں چاہیے، بلکہ میں ایسا کر ہی نہیں سکتا۔ اندریں صورت اگر کوئی انسان کسی ایسی حقیقت کے ادراک کا دعوے دار ہے جو ہماری استعداد ادراک کا موضوع نہیں بن سکتی تو ہمارے پاس اسے قبول کرنے، مان لینے یا رد کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے، لیکن عام انسانی سطح پر رہتے ہوئے ہم ہر دعوے کی تصدیق یا تردید کرنے میں پوری طرح حق بجانب ہیں۔ پیغمبر مفکر نہیں ہے، اور نہ ہی مفکر پیغمبر ہوتا ہے۔ فکر کی صحت کا انحصار واقعیت پر ہے، جبکہ پیغمبر کی نبوت کی صحت پیغمبر پر غیر مشروط اعتماد کے ساتھ وابستہ ہے۔ کسی مفکر کے بارے میں نہ تو عقیدت کا طرز عمل اختیار کیا جا سکتا ہے، اور نہ ہی عقیدت روا ہے۔ فکر، انسانی استعداد کا نتیجہ ہے، وہ آسمان سے نازل شدہ کلام نہیں ہے، بلکہ عقل انسانی کے مدون شدہ قضایا پر مبنی ہے جن کی صحت کی نسبت سوال نہ گستاخی ہے اور نہ بے ادبی ہے۔ ضروری یہ ہے کہ تحکمیت پر مبنی فکر کی صحت کا کھوج لگایا جائے، اگر ٹھیک ہو تو اپنا لیا جائے بصورت دیگر رد کر دیا جائے۔

امید ہے آپ منہاج کے جدید تصور اور اس کے جواز سے بخوبی آگاہ ہو گئے ہوں گے۔ اس اصول کے حوالے سے جب ہم علامہ اقبالؒ کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، یعنی یہ سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ علامہ کا منہاج فکر کیا ہے، یعنی وہ کیا بنیادی اصول ہے جسے علامہ اقبال اپنے منہاج فکر کی اساس بناتے ہیں، تو ہمیں کسی اصول کو حتمی طور پر متعین کرنے میں زبردست دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے، تاہم ہمارا فرض ہے کہ یہ کھوج لگائیں۔ اس اصول کو دریافت کرنے کے لیے ہمیں ایک ضروری سوال آغاز میں اٹھانا چاہیے جس سے اس اصول کو دریافت کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ نے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی ہے۔ کیا الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید ممکن ہے؟ اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کی شرط کیا ہے؟ یہ سوال اس لیے بھی ضروری ہے کہ الٰہیات اسلامیہ کسی مفکر کے مابعد الطبیعی فکر کے نتیجے میں مرتب ہونے والے نظام فکر کا نام نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو شاید اس سوال سے اپنی جستجو کا آغاز کرنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوتی، لیکن چونکہ الٰہیات اسلامیہ فکر کا نام نہیں ہے، ان کی تشکیل جدید میں فکر کی

جسارت بلانقد نہ قبول کی جا سکتی ہے اور نہ ہی کرنی چاہیے۔ اندریں صورت ہمارا یہ مطالبہ کہ الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کا دعویٰ محتاج ثبوت ہے' یقیناً" حق بجانب ہے۔ اس لیے یہ دریافت کرنا پڑتا ہے کہ تشکیل جدید کے ممکن ہونے کا جواز کس شرط پر ہے' یعنی تشکیل جدید سے قبل ہمیں کیا فرض کرنا ضروری ہے' .... Pre کیا ہیں۔

الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید دو بنیادی شرائط پر مبنی ہو سکتی ہے۔ یہ دو Presuppositions ہیں جن کو قبول کر کے تشکیل جدید کا جواز میسر آتا ہے۔ ان دو صورتوں میں سے کسی ایک کو جب تک بطور مسلمہ کے فرض نہ کر لیں' آپ تشکیل جدید کی جانب قدم نہیں بڑھا سکتے۔

پہلا مسلمہ

الہیات اسلامیہ کا مبدء عقل ہے' وحی نہیں ہے۔

دوسرا مسلمہ

الہیات اسلامیہ کا مبدء وحی ہے جو تاحال جاری ہے۔

امر واقع یہ ہے کہ مسلم تاریخ فکر انہی دو مسلمات میں سے کسی ایک کو قبول کرنے کی شعوری یا غیر شعوری جدوجہد پر مبنی ہے۔ مسلم مفکرین الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کرتے رہے' اور یہ سعی' بہرحال' پہلے یا دوسرے مفروضے پر مبنی ہوتی تھی۔

مسلم فلاسفہ وہ گروہ ہے جن کے نزدیک اول الذکر صورت محرک رہی ہے۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ عقل اصل کائنات ہے' یہ فقط ادراک عالم کی استعداد نہیں' بلکہ عقل خلاق عالم ہے۔ یہ کائنات درحقیقت عقل کی کارکردگی ہے۔ کائنات "شے" نہیں' ہے "عمل" ہے۔ عقول عشرہ کا نظریہ اسی مفروضے کا نتیجہ ہے۔ عقل کے مختلف مدارج ہیں' مظہر ہیں۔ وحی' عقل ہی کا ایک درجہ ہے' عقل کے ظہور کی ایک صورت ہے۔ جن مسلم مفکرین نے فلسفہ ء یونان کے مقولات میں الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی ہے' انہوں نے اپنی مابعد الطبیعیات میں وحی کا انکار نہیں کیا۔ وہ نہ ایسا کرنا چاہتے تھے اور نہ کر سکتے تھے' تاہم وحی کی جس معنویت کو ان لوگوں نے متعین کیا' وہ مذہب کی بیان کردہ نہ تھی۔ فارابی نے المدینۃ الفاضلہ میں عقل فعال' عقل مستفاد اور عقل منفعل کی جو تقسیم کی ہے' اس میں وحی کی حیثیت عقول کے باہمی رابطے سے اوپر کچھ نہیں ہے۔ ابن رشد اور ابن سینا کے نظریات میں یہ امر انتہائی عیاں نظر آتا ہے کہ "عقل" کی نسبت ان کا نظریہ یہ ہے کہ وہ اصلاً" ادراک عالم کی استعداد نہیں ہے بلکہ وہ خلاق عالم ہے' عقل اپنی کم تر صورت میں ادراک عالم سے دوچار ہوتی ہے۔

فلسفہ ء جدید میں عقل کو مبدء کائنات فرض کرنے والا مفکر "ہیگل" ہے جس نے اپنی زبردست قوت تخلیل سے تصور مطلق (The Absolute) تک رسائی حاصل کرنے کی سعی میں

فکر اور حقیقت کی عینیت کا موقف اختیار کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بالکل غیر شعوری طور پر فرض کر لیا جاتا ہے کہ عقل ادراک عالم کی استعداد ہونے کے علاوہ بھی کچھ ہے۔ اب اگر عقل ادراک عالم کی استعداد ہے تو پھر اس کے ایسے ادراک ہی کو قبول کیا جائے گا جو واقعتہً" عالم یا کائنات سے وابستہ ہو' جو کائنات کا ادراک ہو۔ مگر کائنات کے ادراک کے علاوہ اس کے ادراک یا فہم کو فقط اسی وقت درست قرار دیا جا سکتا ہے جب یہ فرض کیا جائے کہ فعل علم اور فعل تخلیق عین یک دیگر ہیں' یعنی عقل خلاق عالم ہے۔ اس مفروضے کو قبول کر لینے سے کسی نظام فکر یا مابعد الطبیعیات میں' چاہے عقلی دیو مالا (Rational myth) ہو یا تجربی (Empirical) ہو' ہر ایک میں جس امر سے گریز کرنا ضروری متصور ہوتا ہے' وہ فقط منطقی تناقض ہے۔ اگر کوئی نظام فکر اس نقص سے پاک ہے تو یہ تسلیم کرنا قطعاً" دشوار نہیں ہو گا کہ وہ درست ہے۔

مسلم تاریخ فکر میں مسلم فلاسفہ کی تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں یہ امر شعوری یا غیر شعوری طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ الہیات اسلامیہ کا مبدء عقل ہے' ان کے علاوہ عقل ہی کو الہیات میں بغیر یہ سمجھے کہ اس کی حدود کیا ہیں' سند کی حیثیت مسلم متکلمین نے دی ہے۔ علم کلام درحقیقت مذہب کے بیان کردہ حقائق کی عقلی تعبیر ہے' مذہبی حقائق کی ایسی سند ہے جو صاحب مذہب کے علاوہ ہے۔ علم کلام بھی تشکیل جدید ہے مگر جس میں غایت فلسفیانہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ مذہبی حقائق کی صحت کا انحصار فقط صاحب مذہب کی ذات پر نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علم کلام کا Presupposition اس سے سوا ہے' اور وہ یہ ہے کہ مذہبی حقائق کی نسبت صاحب مذہب کی سند سے عقل کی سند زیادہ قابل اعتماد ہے۔ یہی مفروضہ ہے جو علم کلام کی صحت کو جواز عطا کرتا ہے۔

بہرحال' عقل کو مبدء یا بہتر سند کا درجہ دے کر الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی جاتی رہی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس امر کا شعور رہا ہے یا نہیں رہا' تاہم فکری جدوجہد میں معیار اچھائی یا برائی نہیں ہوتا بلکہ صحت یا عدم صحت ہوتا ہے۔ فکر کی صحت کا انحصار منطقیت کے علاوہ واقعیت پر ہے' اور فکر کی واقعیت محسوسات ہی میں میسر آ سکتی ہے۔

پہلے مفروضے پر مبنی تشکیل جدید الہیات اسلامیہ مسلم فلاسفہ اور مسلم متکلمین کے ہاں ملتی ہے' اور جن حضرات نے تشکیل جدید کے لیے دوسرے مفروضے کو قبول کیا' یہ مسلم صوفیا ہیں۔ مسلم صوفیا کے ہاں جو تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ملتی ہے' ان کے دعوے کے مطابق وہ ان کے ذاتی کشف پر مبنی ہوتی ہے' وہ ان حقائق کے مشاہدے کے دعوے دار ہیں جو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی منکشف ہوئے۔ یہ اسی مشاہدے کا تسلسل ہے جو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا' یہ اجراء وحی کا موقف ہے۔ وحی یا اس نوع کا کوئی مشاہدہ انسانی سطح پر مشترک نہیں ہے' اس لیے کہ یہ عمومی حواس سے ماوراء شے ہے' اس کا ذریعہ فکر نہیں' وجدان ہے۔ صوفیا سے میسر آنے والی الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید عقل کی کارکردگی نہیں ہے بلکہ وہ ان کے ذاتی مشاہدے پر مبنی ہوتی ہے۔ مسلم صوفیا نے اپنے مکاشفات کی جو تعبیر بھی پیش کی' اس کی نسبت

ذاتی ادراک کا دعویٰ کیا ہے۔ شیخ ابن عربیؒ کا وحدت الوجود ان کے ذاتی کشف کا نتیجہ ہے۔ اور اس کے برعکس شیخ مجددؒ نے وحدۃ الوجود کی جو نفی فرمائی ہے تو وہ بھی ان کے ذاتی کشف کا نتیجہ تھی۔ مسلم صوفیا ہوں یا مسلم فلاسفہ' ہر دو نے اپنی جانب سے الہیات اسلامیہ کی جو تشکیل جدید کی ہے' اس کا انحصار پہلے مفروضے پر تھا یا دوسرے مفروضے پر۔ مسلم صوفیا کی افتادِ طبع حسی ہے جبکہ فلاسفہ کی افتادِ طبع عقلی ہے۔ ہر دو سے ہمیں ایک Weltanschauung میسر آیا ہے کہ حقیقت حقہ یوں ہے یا یوں ہے۔ ہر دو کا نقطہء نظر ایک دوسرے سے جدا سہی مگر دو باتیں مشترک ہیں:

اولاً" یہ کہ ہر دو کے نزدیک الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید ممکن ہے۔

ثانیاً" یہ کہ ہر دو کو اپنے منہاج پر اس قدر اصرار ہے کہ دوسرے کی نفی لازم ہو جاتی ہے۔ صوفیاء' فلاسفہ کو مردود قرار دیتے ہیں جبکہ فلاسفہ میں یہ ازعان اور ادعائیت بے حد و حساب نمایاں ہوتی ہے کہ "انا ولا غیری۔" مولانا رومؒ' فخر الدین رازی کو رازدار دین نہیں سمجھتے۔ استدلال ان کے نزدیک کوئی کار آمد شے نہیں ہے۔ ان کے لیے "دید و دست" اصل ہے۔ فکر نہیں' مشاہدہ درکار ہے۔ خبر سے بصر زیادہ اہم ہے۔

مسلم تاریخ فکر دو متضاد دھاروں میں بٹی ہوئی نظر آتی ہے۔ ایک جانب صوفیانہ فکر ہے تو دوسری جانب فلسفیانہ فکر۔ امر واقع یہ ہے کہ دو کے مابین اتنی بڑی خلیج محسوس ہوتی ہے جسے پاٹنا اگر ناممکن نہیں تو مشکل ترین ضرور ہے۔ فکر اقبال میں ہمیں مسلم فکر کے یہ دو دھارے ملتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ غالباً" اقبالؒ پہلے آدمی ہیں جنہوں نے اس مخاصمت کو شعوری طور پر ختم کرنے کی سعی کی ہے۔ وہ بڑی وضاحت اور صراحت کے ساتھ یہ حقیقت منکشف فرماتے ہیں کہ فکر اور وجدان ناقابل وحدت ثنویت کے حامل نہیں ہیں' بلکہ ان کے نزدیک فکر اور وجدان باہم ایک نامی رشتے میں مربوط ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ دراصل وجدان' فکر کی ترقی یافتہ صورت ہے' یعنی ادنیٰ درجے کا وجدان فکر ہے اور اعلیٰ درجے کا فکر وجدان ہے۔ گویا ان کے نزدیک عقل اور وحی میں مغائرت نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے مختلف مدارج ہیں۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ اعلیٰ درجے کی عقل وحی ہے اور ادنیٰ درجے کی وحی عقل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شعور نبوت اور شعور ولایت میں ماہیت کے فرق کو قبول نہیں کرتے بلکہ ان میں مدارج یا شدت کا فرق ہے۔ فکر اور وجدان کی عینیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

> "Nor is there any reason" to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality piece-meal, the other grasps it in its wholeness. The one fixes its gaze on the

eternal, the other on the temporal aspect of Reality. The one is present enjoyment of the whole of Reality; the other aims at traversing the whole by slowly specifying and closing up the various regions of the whole for exclusive observation. Both are in need of each other for mutual rejuvenation. Both seek visions of the same Reality which reveals itself to them in accordance with their function in life. In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect. (the R.R. in Islam Page 2, 1st Lect:)'

اس پوری عبارت میں آخری جملہ نچوڑ ہے برگساں کی تائید میں۔ ماسبق تفصیلات کا لب لباب یہ ہے کہ وجدان "عقل" کی برتر یا ترقی یافتہ شکل ہے "گویا فلاسفہ اور صوفیا کے مابین جو ایک نزاع تھا اسے انتہا کو پہنچا دیا۔ فکر اور وجدان کی غایت ایک ہے۔ اس لیے یہ ایک ہی شے ہیں۔ فرق یا امتیاز فقط اتنا ہے کہ ایک ناقص ہے دوسرا کامل۔ جب ناقص اپنی کارکردگی پوری کر لیتا ہے تو فکر اور وجدان میں فرق ختم ہو جاتا ہے۔

مگر یہ امر توجہ طلب ہے کہ آیا واقعۃ" فکر اور وجدان عین یک دگر ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ فکر کی تین صورتیں ہیں، عقلی، حسی اور انتقادی۔ جب کوئی مفکر شعوری یا غیر شعوری طور پر عقل کو واحد ذریعہ ء علم حقیقت فرض کر لیتا ہے تو وہ بسائط اور کلیات کی تشکیل کرتا ہے۔ یہ عقلی فکر ہے۔ اور جب کوئی مفکر شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ مفروضہ قبول کر لیتا ہے کہ فقط حواس ہی ادراک حقیقت کا واحد ذریعہ ہیں تو اس کی توجہ مرکبات یا موجودات عالم پر رہتی ہے۔ یہ حسی فکر ہے۔ مذکور ماقبل میں ادعائیت ہوتی ہے، جبکہ مؤخر الذکر کی انتہا تشکیک پر ہوتی ہے۔ تیسری صورت ہے "انتقادی فکر"۔ یہ منظورات کو محکوم کرنے کو "علم" سمجھتا ہے، یعنی نہ صرف حواس اور نہ فقط عقل، بلکہ ہر دو کی تالیف سے علم میسر آتا ہے۔

وجدان کی تین اقسام ہیں جس کا انحصار شعور انسانی کے تین پہلوؤں سے ہے، یعنی جذبہ، ارادہ اور ادراک۔ جس صاحب وجدان پر جذبہ غالب ہو، اس کا وجدان اس انسان کے وجدان سے قطعی مختلف ہو گا جس کے شعور پر ارادہ غالب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ادراک کا غلبہ ہو تو بھی یہی صورت حال ہوتی ہے۔ ہمیں اس کا ادراک ان تعبیرات سے ہوتا ہے جو صوفیا نے اپنے

صوفیانہ وجدان کی بنا پر کائنات یا خدا تعالیٰ کی ماہیت کے بارے میں کی ہیں' جس سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ وجدان کے ذریعے سے اشتراک فی العلم میسر نہیں آ سکتا۔ ہر مذہب کے ماننے والے اپنے صاحبان وجدان کے ذریعے سے دوسرے مذہب کے رہنماؤں کو غلط تصور کرتے ہیں۔

فکر' انسان کی مشترک استعداد ہے' جبکہ وجدان خالصتاً" انفرادی' نجی اور ذاتی شے ہے۔ اندریں صورت یہ کیسے فرض کیا جائے کہ فکر اور وجدان میں عینیت ہے۔ پھر خود علامہؒ نے فکر کے بارے میں جو رائے قائم فرمائی ہے' اسے عقلی کہا جاتا ہے۔ مثلاً" وہ فرماتے ہیں:

"A potency which is formative of the very being of its material".(R.R.page-30)

فکر اپنے "ہیولیٰ" کا خود صورت گر ہے۔ گویا علم اپنے معلوم کا ادراک ہی نہیں کرتا بلکہ اسے خود تخلیق کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسے کسی طور پر "حسی" نہیں کہا جا سکتا۔ یہ الگ بات ہے کہ علامہ کا یہ موقف کس قدر درست ہے کہ فکر اپنے ہیولے کا خود صورت گر ہے۔ دوسری طرف دلچسپ بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک قرآن کی روح یونان کی عقلیت کے برعکس ہے اور جدید حسیت کے عین مطابق ہے۔

فکر کے بارے میں علامہ کے موقف میں بڑا زبردست تسامح ہے کیونکہ یہاں بجا طور پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر فکر اپنے ہیولے کا خود ہی صورت گر ہے تو یہ فرمایئے کہ ایسے فکر کو حقیقت کی ترجمانی کا شرف کیونکر حاصل ہو سکتا ہے۔ یونانی دیو مالا ہو یا مابعدالطبیعیات' ہر ایک میں فکر واحد" اپنے ہیولیٰ کا ایسا صورت گر ہے جسے حواس کی کوئی ضرورت نہیں۔ اگر فکر واحد" اس قدر آزاد ہے یا اسے آزاد ہونا چاہیے تو قرآن پاک کی روح تو اب بھی کارآمد نہیں رہے گی۔ اندریں صورت عالم خارجی لایعنی شے ہے کیونکہ فکر اپنے ہیولے کا خود صورت گر ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ جب آپ منہاجیات کے حوالے سے فکر اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر منکشف ہوتا ہے کہ یہ طے کرنا از حد مشکل ہی نہیں بلکہ تقریباً" ناممکن ہے کہ ان کا منہاج فکر کیا تھا۔ وہ مذہب کی ہستی کا انحصار مذہبی واردات پر رکھتے ہیں' اور وجود باری تعالیٰ کے ادراک کا ذریعہ وجدان بیان کرتے ہیں' مگر جو تشکیل جدید وہ خود پیش فرما رہے ہیں' اس کا ذریعہ وجدان نہیں بلکہ فکر ہے۔ اور یہ ایسا فکر ہے جس کی تشکیل کے لیے حواس کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے باوجود ان کے نزدیک حواس کی اہمیت بھی ہے۔ آپ ان کے فکر کو عقلی کہیں تو وہ اس لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ حواس کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ وہ حسی مفکر ہیں تو ان کے نزدیک یہ مفروضہ کہ فکر اپنے ہیولے کا خود صورت گر ہے' انہیں حسی مفکرین کی صف میں نہیں رہنے دیتا' اور جہاں تک انتقادی فکر کا تعلق ہے تو وہ واضح طور پر انتقادی مفکر نہیں ہیں۔ یہ ان کا ذاتی' انفرادی اور نجی کشف ہے یا خیال ہے۔ یہ ان کا "فلسفہ" ہے جسے تشکیل دینے کا انہیں پورا حق حاصل ہے' مگر جس کے لیے امر واقع ہونے یا حقیقت کا ترجمان ہونے کا دعویٰ فقط اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جب ان کی بات کو بلا جرح و قدح قبول کرنا ضروری متصور ہو۔

علامہ اپنے خطبات کے مقدمے میں فرماتے ہیں کہ واروات باطن مشترک "قدر" نہیں ہے:

> "There are, however, men to whom it is not possible organically to assimilate an alien universe by re-living as a vital process, that special type of inner experience on which religious faith ultimately rests."

علامہ کے بقول وقوف مذہبی کی ہر نوع نہ تو مشترک ہے اور نہ معمول کی شے ہے۔ اس مسئلہ کے تحت ہم کسی بھی صاحب وجدان کی نسبت علمی سطح پر نہ یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے' درست ہے اور نہ یہ کہ وہ غلط ہے کیونکہ وجدان خالصتاً" انفرادی اور ذاتی عمل ہے جس کے نتائج اگر قابل اعتناء تسلیم کر لیے جائیں تو ان پر شک کرنے کا مطلب فقط یہ ہو گا کہ صاحب وجدان یا صاحب کشف کی ہستی قابل اعتماد نہیں ہے۔ اس کے سوا ہمارے پاس کوئی چارۂ کار ہے ہی نہیں۔ اس کے برعکس عقل و خرد پر مبنی نظام فکر کے بارے میں اس کی واقعیت کے حامل ہونے کا ہمارا مطالبہ ہر لحاظ سے درست ہے۔ ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ آپ کی بات کی صحت کیا ہے۔ فکر ہماری رائے یا مفروضے کا نام نہیں' بلکہ ہمارا وہ فہم ہے جو حقیقت کے تعلق میں بلاواسطہ میسر آتا ہے۔ ماورائے حواس عقل محض کی دنیا ہے جہاں وہ اپنے معلوم کا خالق ہے۔ عقل اپنے اس صحرائے ادراک کے ہر طلسم ہو شربا کی "وحدہ' لاشریک" خالق ہے۔ کائنات اور خالق کائنات عقل کی ذاتی مخلوق ہیں۔ ہمیں یہاں تک تو یہ بات قبول ہے لیکن جونہی آپ کی ادعائیت اس کی خارجی واقعیت کی جانب قدم اٹھائے گی تو انسان یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ اس کی واقعیت واضح کی جائے۔ اس کے وجود کے ذہنی ہونے کا کوئی انکار نہیں ہے' یعنی تخلیقات عقل کا وجود ذہنی ہے اور واقعی خارجی نہیں ہے۔ اور ایسا وجود ذہنی جو واقعیت کا حامل نہ ہو' اسے کسی طور پر بھی قبول کرنا ممکن نہیں ہے' الا یہ کہ ایمان کا درجہ دیا جائے۔

آیئے! فکر اقبال میں منہاج کی جستجو کا ایک اور انداز سے آغاز کرتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ

> "The true significance of the Ontological and the Teleological argument will appear only if we are able to show that the human situation is not final and that thought and being are ultimately one".

(R.R. II Lecture, page. 31)

علامہ کے قول کے مطابق حقیقت اور فکر عین یک دیگر ہیں۔ یہ در حقیقت ایک منہاج فکر ہے جس کا بنیادی اصول یہی ہے کہ فکر اور حقیقت عین یک دیگر ہیں گو کہ ان کے پورے فکر میں اس اصول کی پابندی نظر نہیں آتی کیونکہ یہ بنیادی طور عقلیت ہے، مگر چونکہ وہ باقاعدہ عقلی مفکر نہیں ہیں، اس لیے جو کچھ جس مرحلے پر قبول فرماتے ہیں، اس کا جائزہ لینا پڑتا ہے۔ اپنے اسی اصول کے تحت علامہ فرماتے ہیں کہ خدا کی ہستی میں فعل علم، فعل تخلیق ہے، اور فعل تخلیق، فعل علم ہے:

"In Him thought and deed, the act of Knowing and the act of Creating, are indentical." (R.R III Lecture page. 77)

مگر فکر اور حقیقت کی عینیت کو قبول کر لینے سے آپ کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عالم خارجی کی ہستی ہمارے رنگین خیالات اور پر لطف خواہشات کی رہین احسان ہے۔ فکر اور حقیقت کی عینیت کا مطلب یہ ہے کہ میں جو کچھ سوچ رہا ہوں، وہ واقعہ ہے، اور واقعہ وہی ہے جو میں سوچ رہا ہوں۔ میرا فکر حقیقت ہے اور حقیقت میرا فکر ہے۔ گویا عالم خارجی کوئی حقیقت نفس الامری نہیں۔ یہ موقف بجائے خود جیسا کچھ بے معنی ہے، وہ اپنی جگہ، لیکن دوسری جانب علامہ نے جو کلاسیکل فکر کے برعکس قرآن کی روح کا تعین کیا ہے، یہ اس کے بھی خلاف ہے۔ اس مسئلے پر مزید غور کریں تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جائے گی۔ فکر اور حقیقت کی عینیت کا موقف اس مفروضے پر مبنی ہے کہ عقل مبدء عالم ہے، خلاق کائنات ہے، اصل موجودات ہے، جس کا مطلب ہو گا کہ ادراک کی استعداد عقل کا جزوی وظیفہ ہے۔ الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی پہلی شرط یہی ہے۔ لیکن اگر پوچھا جائے، کیا واقعہ" فکر اور حقیقت عین یکدیگر ہیں تو جواب مثبت انداز میں فقط اسی وقت دیا جائے گا جب ہر دو کی ماہیت کا شعور نشوونما نہ پا سکا ہو۔ فکر ذہنی ہے، جبکہ حقیقت خارجی ہے۔ فکر کلی ہے، حقیقت جزئی ہے۔ فکر بسیط ہے، حقیقت مرکب ہے۔ فکر ورائے زمان و مکان ہے، یعنی غیر زمانی اور غیر مکانی ہے، جبکہ حقیقت زمانی اور مکانی ہے۔ فکر کا شعور عقل سے میسر آتا ہے، حقیقت کا شعور حواس سے۔ دونوں عینیت ہیں کہاں!

پھر آج تک جتنے افکار سامنے آئے ہیں، ان کو بھی حقیقت ہی ماننا پڑتا ہے۔ یونانی دیو مالائی داستانیں "فکر ہیں" اور ہندو دیو مالا بھی فکر ہے۔ اور بالکل اسی طرح ارسطو و افلاطون اور ہیگل و بالسن کے نظام بھی فکر ہی ہیں۔ ہمارے لیے کوئی خارجی پیمانہ ہے ہی نہیں کہ جس سے ہم یہ جائزہ لے سکیں کہ کون سا فکر حقیقت کے مطابق ہے اور اس لیے صحیح ہے، اور کونسا فکر حقیقت کے مطابق نہیں ہے اس لیے غلط ہے۔

حقیقت اپنی ہستی میں فکر کی محتاج نہیں ہے، اور نہ ہی فکر اپنی ہستی میں حقیقت کا محتاج ہے۔ فکر وہی تصورات پر مبنی ہے جو فقط اسی وقت درست ہوتے ہیں جب وہ محکوم بہ

(Predicate) ہوں اور حقیقت محکوم (Subject) ہو۔ فکر حقیقت کا خلاق نہیں کہ حقیقت اور فکر میں علت و معلول کا تعلق ہو یا عین یکدیگر ہوں۔ حقیقت فکر کی خلاق ہے اور نہ فکر کی علت ہے، فکر وہی مقولات (A priori categories) ہیں جن کی معنویت حقیقت سے میسر آتی ہے یعنی وہ اسی وقت حقیقت کے ترجمان ہونے کا شرف حاصل کرتے ہیں جب وہ حقیقت پر اطلاق پذیر ہوتے ہیں۔ محسوس حقیقت پر اطلاق پذیر ہوتے ہیں، منظورات کو محکوم کرتے ہیں۔ قضیہ ء مرکبہ وہیہ بنتے ہیں۔

علامہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ماورائے حواس حقیقت کے ادراک کی استعداد انسان میں موجود ہے اور یہ استعداد "فؤاد" یا "قلب" ہے جو گویا عمل وجدان میں حواس کی جگہ کام آتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"The heart is a kind of inner intuition or insight which, in the beautiful words of Rumi, feeds on the rays of the sun and brings us into contact with aspects of Reality other than those open to sense-perception. It is, according to the Quran, something which sees, and its reports, if properly interpreted, are never false. We must not, however, regard it as a mysterious special faculty; it is rather a mode of dealing with Reality in which sensation, in the physiological sense of the word, does not play any part."
(R.R. 1st Lect: Page-15)

ہماری پہلی گزارش تو اس سلسلے میں یہ ہے کہ قرآن پاک میں "فؤاد" یا قلب کہیں بھی ماورائے حواس حقیقت کے ادراک کے ذریعے کی صورت میں پیش نہیں کیا گیا۔ جہاں تک وحی کا تعلق ہے تو قرآن کریم میں اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں:

"وماکان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا اومن ورای حجاب اویرسل رسولا فیوحی باذنه مایشاءانه علی حکیم" (الشوریٰ-51)

علاوہ ازیں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق میں قلب کو مہبط وحی بھی فرمایا گیا ہے، مگر جس میں وحی خود ایک غیر معمولی ماورائی ذریعہ ہے، وہاں ماورائی پیغام کا ذریعہ قلب نہیں

بلکہ وحی ہے' جبکہ وحی کا مہبط قلب بیان کیا گیا ہے جو مذکورہ بالا آیت میں پہلی صورت ہے مگر پورے قرآن پاک میں قلب کو کسی غیر معمولی حقیقت کے ادراک کا معمولی یا غیر معمولی ذریعہ قرار نہیں دیا گیا ہے۔ پھر اگر وجدان ہی وہ کلید ہے جس سے ماورائی حقیقت ہم پر منکشف ہو جاتی ہے تو الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کا انحصار بھی وجدان پر ہونا چاہیے' اور یہ بھی اہتمام ہونا ضروری ہے کہ وہ وجدان جس سے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید ہو' وہ اپنے مرتبے اور درجے کے لحاظ سے اگر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے "وجدان" سے برتر نہ ہو تو کم از کم اس سے کم تر بھی نہ ہو' یعنی ان کے مساوی ہو۔ مگر علامہؒ نے پہلے خطبے میں وجدان پر جو بحث کی ہے' اس سے تو یہی اندازہ ہوتا ہے کہ آگے کے مباحث جن کا تعلق ماورائی حقیقت کے تعینات سے ہوگا' ان کا ذریعہ ء ادراک وجدان ہوگا' مگر وہ جب اپنی تشکیلات بیان فرماتے ہیں تو آدمی یہ دیکھ حیران رہ جاتا ہے کہ وہ وجدان پر مبنی ہونے کے بجائے فلسفہ جدید پر مبنی ہیں' سائنسی فکر کے نام پر مدون ہونے والے فلسفیانہ افکار کو الٰہیات اسلامیہ کے مطابق یا الٰہیات اسلامیہ کو جدید فلسفیانہ افکار کے ہم آہنگ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یعنی جدید فلسفیانہ افکار اور الٰہیات اسلامیہ میں تطبیق فرماتے ہیں۔ یہ کوئی ایسی نئی بات بھی نہیں ہے' مسلم تاریخ فکر اس قسم کی تطبیق سے لبریز ہے' اور علامہؒ نے گویا اپنی ثقافتی روایت کو اپنایا ہے۔

فلسفہ ء جدید میں آئن اسٹائن کا نظریہ ء اضافیت اور برگسان کا نظریہ ء زمان' علامہؒ کی خاص دلچسپی کے موضوع ہیں۔ لیکن اگر تنقیدی نظر سے ہر دو نظریات کو دیکھا جائے تو یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ان نظریات کی حیثیت بالکل "غیر علمی" ہے' یہ اور بات ہے کہ ہمارے شعور میں مغرب کا رعب اس قدر غالب ہے کہ ہم اپنے آپ کو ان نظریات کی تنقید کا اہل ہی نہیں سمجھتے۔ عامی کا معاملہ مختلف ہے۔ لیکن علامہؒ کا ان نظریات کو بلانقد قبول کرنا حیران کن ہے!

نظریہ ء اضافیت کی رو سے "حرکت" اصل ہے' اور زمان و مکان حرکت کے زیر اثر ہیں۔ حرکت زمان و مکان کو کنٹرول کرتی ہے نہ کہ زمان و مکان حرکت کو۔ لیکن یہ بیان زمین کے متعلق اس دیومالائی داستان سے زیادہ کچھ نہیں جس میں کہا گیا ہے کہ سمندر میں ایک مچھلی ہے جس پر ایک بیل کھڑا ہے اور بیل کے ایک سینگ پر زمین ہے۔ جب وہ تھک کر دوسرا سینگ استعمال کرتا ہے تو زمین میں بھونچال آ جاتا ہے۔ آپ کو حیرت تو ہوگی مگر آپ نظریہ ء اضافیت کے طلسم ہوشربا کو ذرا تنقیدی نظر سے دیکھیے تو صورت حال اس سے بھی زیادہ مضحکہ خیز معلوم ہوگی۔ یہ بات پیش نظر رکھئے کہ سائنسی حقیقت میں اور فلسفیانہ نظریے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ سائنسی حقیقت کو قبول کرتے ہیں کہ وہ ناقابل انکار صداقت ہے۔ نظریہ ء اضافیت کوئی سائنسی حقیقت نہیں ہے' یہ فقط ان مقلدین کا خیال ہے جنہیں مسائل کو سمجھنے کی نہ اہلیت ہوئی ہے نہ ہمت کہ نظریہ ء اضافیت سائنسی حقیقت ہے۔ یہ ایک فلسفیانہ نظریہ ہے جسے سائنسی مقولات میں پیش کیا گیا ہے۔ جس طرح مذہبی مقولات کے استعمال سے کسی کے فکر کو مذہبی حقائق کا درجہ نہیں دیا جا سکتا' بالکل اسی طرح سائنسی مقولات سے کوئی فلسفیانہ نظریہ سائنسی حقیقت نہیں بن جاتا۔

نظریہ ء اضافیت کے سلسلے میں پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ "حرکت" ایک ذہنی تصور ہے۔ ہم اس کا کوئی واقعی ادراک نہ رکھتے ہیں اور نہ کر سکتے ہیں۔ اس کی واقعیت کا مطلب متحرک کا وجود ہے۔ ہم حرکت کا ادراک متحرک سے کرتے ہیں۔ حرکت ایک عمل ہے جس کے وجود کا انحصار عامل پر ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ حرکت کا کوئی ایسا وجود بھی ہے جو متحرک سے مستغنی ہو۔ اب حرکت دراصل کسی شے کا مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک سفر کرنا ہے جس کی شدت کا اندازہ وقت کی صرفیت سے ہوتا ہے۔ گویا زمان و مکان اولین شرائط ہیں۔ حرکت کا تصور زمان و مکان میں ممکن ہے۔ یہ زمان و مکان ہیں کہ حرکت جن کی پابند ہے نہ کہ زمان و مکان حرکت کے پابند ہیں۔ جہاں زمان صفر ہو گا' وہاں حرکت بھی صفر ہو گی۔ یہ خیال کرنا کہ زمان و مکان کو حرکت متعین کرتی ہے ایک ایسا مفروضہ ہے جسے بغیر سمجھے ہوئے قبول کیا جا سکتا ہے' مگر سمجھ کر تو اسے رد ہی کیا جا سکتا ہے۔ اسی نظریے سے ایک اور مغالطہ بھی پیدا ہو گیا ہے جسے ہمارے ہاں کے بعض مقلدین سمجھنے کی اہلیت سے محروم ہونے کی فطری مجبوری کے باعث اسے پیش کرتے ہوئے کوئی تردد محسوس نہیں کرتے۔ یہ مغالطہ یہ ہے کہ زمان بعد رابع ہے جس کا مطلب ہو گا کہ وہ مکان کے ابعاد ثلاثہ میں ایک اور بعد ہے۔ کیا زمان مکان کا بعد ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو مکان کے ہر سہ ابعاد سے رجعت ممکن ہے۔ کیا زمان میں رجعت کا امکان ہے؟ پھر مکان ہمارے حواس ظاہری کا موضوع ہے' جبکہ زمان کا حواس ظاہری سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ داخلی حس ہے۔ اس خلیج کو کیونکر پاٹا جا سکتا ہے؟ ایسے بے شمار مفروضات ہیں جنہیں بلا تنقید قبول کر لینے سے لاینحل مشکلات پے در پے پیدا ہوتی چلی جاتی ہیں۔

برگساں کا نظریہ ء زمان ایک ایسا تصور ہے جس کا وجود ذہنی ہے۔ ہمارے لیے یہ تصور کرنا غیر ممکن ہے کہ یہ نظریہ حقیقت بھی ہو سکتا ہے۔ وقت کا جوہر اجزاء ہے' تسلسل ہے یا کانٹ کے الفاظ میں یہ تنظیم اعداد ہے۔ ایک کے بعد دو' پھر تین پھر چار الیٰ غیر النہایہ۔ ہم وقت کا ایک تصور رکھتے ہیں کہ وہ یک بعدی ہے۔ مختلف اوقات کو ایک ہی وقت میں سمجھا جا سکتا ہے۔ جہاں وقت کا اجزاء ختم متصور ہو گا' وہاں وقت کا اجزاء مدمقابل ہو گا۔ اور یہی اجزاء اس لاوقتی حقیقت کا تصور بیدار کر سکتا ہے جس کا وقت اجزاء سے خالی ہے۔ مگر یہ بات ذہن میں رہے کہ اگر کوئی حقیقت ایسی بھی ہے جس کا وقت اجزاء سے خالی ہے' اس کی طرف غیاب و حضور کا تصور بھی لایعنی ہے۔ علامہ' برگساں کے نظریہ ء وقت کو قبول کر کے یہ اندازہ نہیں فرماتے کہ استدام محض سے خدا کا عالم الغیب و الشہادہ ہونا بے معنی ہو جاتا ہے۔ اگر "انا" کے مقابل وقت متصور نہیں ہوتا یا "انا" ورائے زمان و مکان متصور ہوتی ہے تو اس کا یہ مطلب کہاں ہے کہ وہ زمانی و مکانی نہیں ہے۔ انا فی نفسہ کا تصور بے شک لازمانی و لامکانی ہے' مگر اس کی ہستی کی واقعیت زمانی و مکانی ہے۔ وقت کے کسی ایسے تصور میں انا اور اس کی عملیت کو لانا جہاں عمل کا صدور No time میں ہو' بذات خود ناقابل فہم تصور ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر سید ظفر الحسن نے علامہ کے انہی خطبات پر اپنے صدارتی خطبے میں بالکل بجا فرمایا تھا:

"It is Eternity temporalised or time eternalised and a selfcontradictory concept."

زمان ہو یا مکان ہم ان کی ماہیت کو متعین کر سکتے ہیں مگر ان کی ہستی کی واقعیت پر شک کرنا یا سوال اٹھانا اپنے محدود وسائل ادراک پر اعتماد نہ کرنے کا طرز عمل ہے۔ زمان' مکان نہیں ہے کہ اس کا سکون جواز پذیر ہو اور بعینہ مکان' زمان نہیں کہ سکون سے معرا ہو جائے۔ زمانی مکان اور مکانی زمان کا نہ کوئی وجود ہے اور نہ ہی ہو سکتا ہے۔ علامہ' زمان کا جو تصور قائم فرما رہے ہیں' وہ مکان کی مماثلت پر ہے گو کہ ان کے نزدیک لمحے کا وجود نقطے کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہے' مگر ہم انسان زمان کو مکان پر یا مکان کو زمان پر اپنے کسی Idea کے تحت ترجیح دینے کی سعی کر سکتے ہیں' ورنہ امر واقع یہ ہے کہ زمان ہو یا مکان' ہمارے لیے دونوں کا وجود حقیقی ہے۔ یہ دونوں ادراک بالحواس کی لازمی شرائط ہیں۔ جب تک کوئی شے زمانی مکانی نہ ہو' حواس پر اس کے ادراک کی ذمہ داری نہیں ڈالی جا سکتی۔

فلسفیانہ نقطہ ء نظر سے علامہ کی فکری مشکلات کے اس مختصر جائزے کے بعد یہ اندازہ لگانا' امر دشوار نہیں ہو گا کہ ان کے قبول کردہ اصول اور ان کی بنا پر تشکیل شدہ نظام میں فلسفے کا ایک طالب علم کیا دشواریاں محسوس کرتا ہے۔ پھر چونکہ علامہ کا نقطہ ء نظر خالصتاً" نظری یا فلسفیانہ نہیں ہے' بلکہ وہ ایک مذہبی فلسفی ہیں جو فلسفہ ء مذہب پیش کرنے کی سعی فرما رہے ہیں' اس لیے ان کے ان خطبات کا جائزہ مذہب کے بیان کردہ اصولوں کی روشنی میں لینا ضروری ہے۔ یعنی یہ امر قابل غور ہے کہ وہ مذہب کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں نیز ان کے بیان کردہ فلسفے سے مذہب کے کون سے حقائق ایسے ہیں جن کا دفاع ہو سکا ہے اور کون سے مذہبی حقائق ایسے ہیں جو ان کے بیان کردہ فلسفے سے کلی یا جزوی طور پر نابود ہو گئے ہیں۔

فلسفے کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ حقائق یا فضائل جو بھی اس کا موضوع ہے' وہ اس کی کلی صورت گری کرتا ہے' فلسفہ حقائق کی تخلیق کرتا نہ ان کے انکار کا حق رکھتا ہے۔ اس کی جستجو کا محور و مرکز فقط یہ ہوتا ہے کہ حقائق اور فضائل کے ان معنوں تک رسائی حاصل کرے جن میں وہ درست ہیں۔ حقائق عالم ہوں یا فضائل انسان' ہر دو کو قبول کرنا اور ان کی نسبت عامیانہ تیقن کو دور کرنا اور فلسفیانہ تیقن قائم کرنا' فلسفے کی غایت قصوئی ہے۔ جب آپ فلسفیانہ غور و فکر کا موضوع ایمان و مذہب کو بنائیں گے تو آپ پر لازم ہے کہ پہلے مذہب کو یا ایمان کو بطور انسانی فضائل کے قبول کریں۔ ان کی ہستی پر شک نہ کریں بلکہ عام آدمی کے اس تیقن پر شک کریں جو اس نے بے بصر ہو کر اختیار کر رکھا ہے۔ مذہب کی معنویت متعین کریں' ایمان کی معنویت متعین کریں' مگر جس میں ان کی ہستی کا جوہر اصلی ضائع نہ ہو جائے' یعنی جس سے انکار لازم نہ آئے۔

تو سوال یہ ہے کہ مذہب کیا ہے۔ خارجی لحاظ سے دیکھیں تو یہ عقائد و اعمال کا مجموعہ ہے جسے اس غرض کے لیے اپنایا جاتا ہے کہ انسان کی شخصیت پر اخلاقی شعور قوت مقتدرہ بن جائے۔

مذہبی عقائد اور مذہبی اعمال سے یہ غرض پوری ہو رہی ہو تو یہ ان عقائد و اعمال کی صحت کا واحد معیار ہے، لیکن اگر عقائد و اعمال مذہبی سے انسانی شخصیت میں مطلوبہ تبدیلی واقع نہ تو مذہبی عقائد "Myth" ہوتے ہیں اور اعمال "Ritual"۔ لیکن اگر آپ مذہب کی حقیقت کا داخلی شعور چاہتے ہیں، تو آپ کو ایک اور انداز سے اپنی جستجو کو آگے بڑھانا ہو گا۔ آپ اپنی ہستی کو دیکھیں، اپنی اس جستجو میں شامل ہوں کہ میں کب کب اپنی ہستی کے علاوہ ایک ایسی ذات کی مدد کا طلب گار ہوتا ہوں جسے میں نہ دیکھتا ہوں نہ دیکھ سکتا ہوں، نہ جانتا ہوں نہ جان سکتا ہوں، مگر مان سکتا بلکہ مانتا ہوں۔ میں جب کسی مشکل بلکہ انتہائی مشکل صورت حال میں گھر جاتا ہوں، جب کشتی وا تختہ" بھنور میں آ جاتی ہے، جب ہوائی جہاز گرنے والا ہوتا ہے تو میرے دل سے پورے اخلاص سے التجا نکلتی ہے " الٰہی، بچا لے!" جی ہاں یہی طرز عمل "مذہب" ہے۔ انسان کا وہ طرز عمل جو وہ "خدا" کے تعلق میں اختیار کرتا ہے، مذہب کہلاتا ہے۔ مذہب اپنی ماہیت اصلیہ کے اعتبار سے بندے اور خدا کے مابین تعلق ہے۔ یہ تعلق جب کوئی واقعی صورت اختیار کرتا ہے تو یہ ایک "مکالمہ" ہے، بندے اور خدا کا مکالمہ! مکالے کا آغاز انسان کرتا ہے۔ مذہبی اصطلاح میں یہ "دعا" ہے۔ اور جب خدا انسان سے مخاطب ہوتا ہے تو یہ "وحی" کہلاتا ہے جو درحقیقت جواب دعا ہے۔ انسان دعا کرتا ہے " اھدنا الصراط المستقیم" تو جواب دعا ہے ذلک الکتاب لا ریب فیہ ھدی للمتقین۔

مذہب میں بندے اور خدا کی ہستی مفروضات اولیہ ہیں۔ بندہ محتاج ہے اور خدا حاجت روا ہے۔ انسان مخلوق ہے وہ خالق۔ وہ قادر ہے "فعال لما یرید" ہے۔ انسان کی ہستی نہ تو باری تعالیٰ کے ادراک کی اہلیت رکھتی ہے اور نہ کر سکتی ہے۔ مذہب کو "معرفت خداوندی" قرار دینا فلسفہ زدہ ذہنیت کی اختراع ہے۔ مذہب، معرفت خداوندی نہیں بلکہ عبادت خداوندی کا نام ہے، اس لیے مذہب اور فلسفے کی نہ غایت ایک ہے نہ جستجو کا طریقہ ء کار ایک ہے۔ فلسفے میں مقصود کائنات کی نسبت ایک تصور قائم کرنا ہوتا ہے۔ جب یہ تصور کائنات یا "Weltenschauung" قائم ہو جائے تو فلسفے کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے، جبکہ مذہب میں تصور کائنات کی بالذات کوئی اہمیت ہے نہ ہی مذہب تصور کائنات پر قانع ہوتا ہے۔ علامہ نے جس کو مذہب قرار دیا ہے، وہ مذہب نہیں بلکہ تصوف ہے جو ہر مذہب میں بعض مخصوص طبائع کے انسانوں کا طرز عمل ہے۔ اس طرز عمل کے درست ہونے یا نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے۔ مگر متصوفانہ اعمال کو مذہب قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی وہ مذہب کا بدل ہو سکتے ہیں۔ تصوف کے بعض مظاہر میں جو نظام عالم بیان کیا گیا ہے یا جو تصور کائنات تشکیل دیا گیا ہے، اس کی قدر و قیمت کا اندازہ مذہب یا وحی سے عطا کردہ حقائق سے لگایا جا سکتا ہے نہ کہ صوفیانہ یا فلسفیانہ نقطہ ء نظر سے مذہب کی حقیقت کا ثبوت دیا جا سکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے نقطہ ء نظر سے الٰہیات اسلامیہ کی نہ تو کوئی تشکیل قدیم ہے اور نہ جدید۔ یہ فقط محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن کے حوالے سے اسلام کی مذہبی صورت گری ہوئی ہے۔ آپؐ کے سوا اسلامی مذہبی حقائق کے بارے میں ہر شخص کا بیان ایک ایسے

اجنبی کا تبصرہ ہے جسے اگر در خور اعتناء تصور کر لیا جائے تو اس کی صحت مشروط ہو گی۔

الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کا انحصار اگر اس شرط پر ہو کہ الہیات اسلامیہ کا مبدء عقل ہے تو اس سے نبوت کا انکار لازم آتا ہے' اور اگر دوسری شرط یعنی اجراء وحی کو قبول کیا جائے تو ختم نبوت سے ہاتھ صاف کرنے پڑتے ہیں۔ یہ دو شرائط نہ پوری ہو سکتی ہیں اور نہ الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کا کوئی امکان پیدا ہو سکتا ہے۔

مسلم تاریخ میں جیسے جیسے پیغمبر علیہ السلام کی خبر پر سے اعتماد اٹھ کر کسی اور شے (عقل و وجدان) پر آتا گیا' مسلمانوں کی مذہبیت کمزور پڑتی گئی۔ اسلام کے عقائد کے لیے جدید اساسیات کی جستجو بڑھتی چلی گئی۔ علامہ نے مذہبی زندگی کے تین مدارج تو ٹھیک بیان کیے ہیں' لیکن ان کا یہ خیال کہ یہ کوئی ارتقائی عمل تھا' بڑا خطرناک تسامح ہے۔ یہ ارتقاء نہیں بلکہ تنزل تھا کہ مسلمان عقائد اسلامیہ کے لیے پیغمبر علیہ السلام کے علاوہ کسی مبدء کی جستجو میں تھے۔ مذہب میں پختگی تو پیغمبر علیہ السلام کی خبر پر غیر مشروط اعتماد سے میسر آتی ہے' لیکن عقل و وجدان ایمان کی پختگی کا ذریعہ بنیں تو یہ انحراف ہے۔ مسلم تاریخ فکر میں ان مدارج کے ظہور نے تشکیل جدید کی ضرورت محسوس کی ہے جس سے کبھی نبوت اور کبھی ختم نبوت کو بطور قیمت ادا کرنا پڑا ہے۔

بہر حال' الہیات اسلامیہ فقط پیغمبر علیہ السلام کی زبان مقدس سے میسر آتی ہے جس کی کوئی تشکیل قدیم ہے نہ جدید۔ اسی لیے تو خود علامہؒ نے بکمال حسن و خوبی فرمایا۔

بہ مصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا منہاج

ڈاکٹر وحید عشرت

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ---- حکیم الامت علامہ محمد اقبال کی فکریات میں شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ اقبال نے یہ خطبات لاہور، مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں دیے اور ساتواں خطبہ "کیا مذہب کا امکان ہے؟" لندن کی ارسطاطالین سوسائٹی کی دعوت پر لکھا۔ پہلے کتاب میں چھ لیکچر تھے جبکہ ساتواں خطبہ بعد میں شامل کیا گیا۔ ان خطبات کی دو خوبیاں بڑی واضح ہیں۔ پہلی خوبی تو یہ ہے کہ یہ خطبات برصغیر پاک و ہند کے مشرقی اور مغربی دونوں علوم پر گہری نظر رکھنے والی ایک ممتاز علمی شخصیت نے دیے جس کا اپنے عہد میں بھی اور بعد میں بھی بجا طور پر احترام موجود ہے۔ ان خطبات میں اسلام اور عالم اسلام کو تمدنی اور تہذیبی سطح پر اپنی بقا اور احیا کے لیے درپیش سوالات کا جواب فراہم کرنے کی سعی کی گئی۔ میں زیادہ مفصل بات کسی اور وقت کے لیے اٹھا رکھتے ہوئے صرف اتنا عرض کروں گا کہ انیسویں صدی میں مختلف علوم کے حاصلات، جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے ثمرات نے مذہب اور بالخصوص اسلام کو جو مبارزتیں دیں، ان سے مذہب کا وجود معرض خطر میں محسوس ہو رہا تھا اور بجا طور پر یہ سوال اٹھ رہا تھا کہ انسان کے داخلی پہلوؤں کے باہمی ربط اور فرد اور اجتماع کے درمیان تعلقات کی اساس کیا ہے، اور اس ضمن میں مذہب کی حیثیت کیا ہے۔ پھر انہی علوم کے حاصلات سے سائنس کے بارے میں اور مادے کے حوالے سے جو پرانے معتقدات شکست و ریخت کا شکار ہو رہے تھے، ان سے بھی مذہب کے اثبات کی دلیل تلاش کرنے کی ضرورت ابھر رہی تھی۔ علامہ اقبال نے بروقت اس شعور کا ابلاغ پایا اور ان خطبات کے ذریعے ان سوالات کو متشکل کیا اور ان کے جوابات فراہم کیے۔ برعظیم ہی کی نہیں، مسلم دنیا کی موجودہ علمی روایت میں یہ ایک بہت بڑا معرکہ تھا جو اقبال نے سرانجام دیا، اور اقبال جیسا تبحر علمی رکھنے والا شخص ہی اس کے لیے موزوں تھا۔

علامہ اقبال کے ان خطبات کی دوسری اہمیت، علامہ کی زبان کی سنجیدگی، ان کا علمی طرز استدلال اور مفکرانہ شان ہے جس میں وہ مسئلے کی تہ تک اترنے اور اس کو پورے شعور کے ساتھ ابلاغ دینے کی سعی کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کی زبان و بیان میں پوری مغربی اور مشرقی روایت علم کا شعور اس وقت نمایاں نظر آتا ہے جب وہ اپنی نقد و نظر میں قدیم مفکرین اور جدید فلاسفہ، ماہرین تاریخ و تہذیب اور نفسیات دانوں وغیرہ پر بات کرتے ہیں۔ یوں یہ خطبات تاریخ فکر انسانی کے ایک وسیع کینوس اور بڑے تناظر میں بیان ہوئے ہیں، لہٰذا اس بات کی بڑی گنجائش موجود ہے کہ

ان خطبات پر اپنی بصیرت اور استطاعت کے مطابق بات کی جائے۔

میرا ذاتی خیال ہے کہ علامہ اقبال کے خطبات پر ابھی کوئی بڑا کام کھل کر سامنے نہیں آیا' جبکہ ان کی شاعری پر خاصا کام موجود ہے۔ پھر ان پر جو کام میری نظر سے گزرا ہے وہ تشریحی اور توضیحی نوعیت کا ہے یا پھر کچھ لوگوں نے خطبات کو مصر کے شعبہ فلسفہ کے محمد البھی کی طرح سرے ہی سے مسترد کر دیا ہے۔ اس کے برعکس مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اپنی کتاب "خطبات اقبال پر ایک نظر" میں اسے ایک نئے مسلم علم الکلام سے تعبیر کیا ہے۔ محمد شریف بقا' ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' پروفیسر محمد عثمان اور شعبہ اقبالیات کی کتاب تسہیل خطبات اقبال کا میں اس لیے ذکر نہیں کر رہا کہ یہ کتب خطبات اقبال پر کسی نقد کے بجائے ان کی توضیح و تشریح کے ذیل میں زیادہ آتی ہیں۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ----- میری نظر میں اپنے منہاج کے حوالے سے کوئی نئی چیز نہیں۔ یہ مذہب اور فلسفہ یا سائنس میں تطابقت پذیری' Reconciliation کی صدیوں پرانی روایت کا تسلسل ہے اور روایت کا آغاز یہودی فلسفی فلو سے ہوا جس نے یہودیت اور فلسفے کی تطبیق کی سب سے پہلی کوشش کی۔ اس روایت کو فلو کے ہم وطن' اسکندریہ کے عیسائی فلسفی فلاطینوس نے فلسفے اور مذہب میں تطبیق کے ذریعے پروان چڑھایا۔ یونانی اور رومی تہذیب کی بربادی کے بعد جب مسلمانوں کو عروج ہوا اور مسلمانوں کے دارالحکومت بغداد کو مسلمانوں کے ذہنی مرکز کی حیثیت حاصل ہوئی۔ مسلمانوں اور دیگر تہذیبوں مثلاً فتح ایران کے بعد مجوسی اور ایرانی معتقدات' مصر کی فتح سے رومی اور یونانی تصورات اور اسی طرح شام اور ترکی وغیرہ کی فتح سے غیر تہذیبوں سے مسلمانوں کا واسطہ پڑا' اور اس سے بھی پہلے جب مسلمانوں' یہودیوں اور عیسائیوں کا آپس میں ملاپ ہوا تو اسلام کی سادہ' دلنشیں اور علمی تعلیمات کو نئے نئے سوالات اور صورت احوال سے سابقہ پڑا۔ اسکندریہ کی فتح سے وہاں کی علمی فضا اور لائبریریوں سے علوم کا سیلاب بہ نکلا تو وہ تمام سوالات اٹھ کھڑے ہوئے جو یہودی اور عیسائی علم الکلام میں زیر بحث تھے۔ مسلمانوں کی حکومت کے پھیلاؤ کے ساتھ حکومت' انتظامیات' زبان' لباس' نشست و برخاست اور تہذیب و تمدن کے متعدد الٰہیاتی اور کلامی مسائل پیدا ہوئے۔ مسلمانوں نے اور ان کے زیر اثر عیسائی اور یہودی اسکالروں نے ان کتب کو عربی میں ترجمہ کیا تو جبریہ' قدریہ اور معتزلہ اور اشاعرہ کے حوالے سے جو منہاج فکر مسلمانوں میں پروان چڑھا' وہ مذہب اور فلسفے اور سائنس کے درمیان تطبیق کا تھا جو فلاطینوس کے ہاں پہلے سے مروج تھا۔ فلاطینوس کو چونکہ ارسطوئے ثانی بھی کہا جاتا تھا اور مسلمانوں کے ہاں یونانی فلسفہ اس کے توسط سے آیا تھا اور ایک طویل عرصے تک بعض مسلمانوں سکالر افلاطون اور فلاطینوس میں امتیاز نہ کر سکے تھے' لہٰذا پوری مسلم فکریات پر فلاطینوس کا اثر نہایت گہرا تھا اور اس کے فکر اور منہاج فکر سے مسلمان کبھی آزاد نہ ہو سکے۔ چنانچہ مسلمانوں کے اولین فلسفی ابویعقوب الکندی سے الفارابی' ابن سینا اور ابن عربی تک فلاطینوس کا اثر ناقابل بیان حد تک گہرا ہے۔ افلاطون کا نظریہ امثال' عیون اور نظریہ صدور کی ادلی بدلی صورتوں میں

فلاطینوس کے ذریعے مسلمانوں میں حرکت کرتا رہا ہے۔ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔ خود اقبال کے تصور خدا اور تصور کائنات میں اس تفکر کی بازگشت موجود ہے۔

فلسفے اور مذہب' اور سائنس اور مذہب میں تطبیق کی جو روایت مسلمانوں میں الکندی' الفارابی' ابن سینا' ابن عربی' امام غزالی اور ابن رشد کے ذریعے تقویت پا کر پروان چڑھی' اس کو 1857ء میں ہمارے زوال کے بعد مسلم احیاء پرستی کے تصور کے تحت سرسید احمد خان نے اپنایا۔ سرسید احمد خان کا اسلامی علوم کا کسی حد تک مطالعہ تھا لیکن مغربی علوم پر ان کی کوئی دسترس نہ تھی۔ سرسید کے دور میں یورپی ذہن اور تفکر کا واضح رجحان نیچرل ازم کی طرف تھا۔ سرسید نے جب یورپی اور مغربی تہذیب سے مرعوب ہو کر مذہب کی فطرت (نیچر) سے تطبیق کی روش اختیار کی اور مذہبی معتقدات کو جب فطرت اور قوانین فطرت کے حوالے سے دیکھا تو انہوں نے معجزات اور بعض اور اہم اور واضح مذہبی معتقدات کی مضحکہ خیز توجیہات شروع کیں جس کی وجہ سے وہ نیچری کہلائے' اور مذہب کے حوالے سے ان کے خیالات کو قبول نہ کیا گیا۔ سرسید کی مذہب' فلسفے اور شاعری میں اس نیچرل ازم کی تحریک کے نتیجے میں حالی اور مولانا آزاد کا وہ دبستان شاعری وجود میں آیا جس نے شاعری اور ادب میں فطرت پرستی' قدرتی مناظر اور وطن پرستی کو رواج دیا۔

سرسید احمد خان سے زیادہ محتاط' فلسفیانہ اور علمی انداز میں ہی سہی' علامہ اقبال نے بھی اپنے عہد کے سائنس اور فلسفیانہ حاصلات سے مذہب کی تطبیق اور تصدیق کا کام لیا جو بجائے خود ایک مفاہمانہ اور مصالحانہ سرافگندگی کی چغلی کھاتا ہے اور اس کا مقصد سادہ ترین الفاظ میں مذہب کا ایک معذرت خواہانہ دفاع ہے۔ اقبال کا سارا طرز حکمت یوں ہے کہ جدید سائنس' طبیعیات' کیمیا اور دیگر علوم کے حاصلات مذہب کے نظریات اور بنیادی تصورات کا اثبات کر رہے ہیں۔ یہاں سوال یہ ہے کہ اگر سائنس اور فلسفے اور دیگر علوم کے حاصلات مذہب کی تصدیق کر رہے ہیں تو ہمیں قابل قبول ہیں اور ہم ان کی تصدیقات کو مذہب کے لیے حجت تسلیم کرتے ہیں لیکن اگر کل کلاں سائنس اور فلسفہ کے یہی نظریات بدل جائیں' وہ اپنی خود تردید کر دیں تو کیا مذہب کے ان معتقدات کو ہم رد کر دیں گے جو پچھلی بار مصدقہ قرار پائے تھے' کیا ہم نئے حاصلات سائنس اور فلسفے کو باطل قرار دیں گے یا پھر مذہب کے معتقدات کی ان کے مطابق توجیہ و تعبیر کریں گے اور پھر مذہب اور سائنس میں تطبیق کی نئی کوششیں کریں گے۔ ایسی صورت میں مذہب کی بار بار تطبیقات کے بعد جو ہیئت کذائی سامنے آئے گی' اس سے مذہب کیا رہ جائے گا؟ پھر ہم کیوں ہر نئے آنے والے سائنسی نتیجے کو قطعی اور اٹل اور حتمی سمجھ لیتے ہیں' محض اس لیے کہ وہ قابل تصدیق ہیں؟ کیا ضروری ہے کہ سائنس کے تمام نتائج اور حاصلات درست' حتمی اور قطعی ہوں؟ اپنے اس طرز عمل سے دوسری جو بات ہم ثابت کرتے ہیں' وہ یہ ہے کہ مذہب پانی کی طرح کوئی بے رنگ اور بے بو چیز ہے جسے جس برتن میں ڈالا جائے ویسا ہی رنگ اور شکل اختیار کر لیتا ہے' اس کی اپنی کوئی حتمی اور قطعی شناخت نہیں۔

اس سارے عمل کی وجہ جو مجھے نظر آتی ہے' وہ یہ ہے کہ سائنس اور مادے سے متعلق

علوم میں اضافہ، ترقی اور ارتقا کا ایک واضح عمل موجود ہے۔ اس کا گراف عمودی ہے جو نیچے سے اوپر کی طرف جاتا ہے، جبکہ مذہب کے معتقدات میں ارتقا کا یہ عمل مفقود ہے، اور وہ روز اول کی طرح اٹل ہیں، حتمی اور قطعی ہیں۔ ہم ایک ارتقا پذیر چیز سے متاثر ہوتے ہیں اور اٹل، حتمی اور قطعی چیز میں ہمیں جمود نظر آتا ہے، حالانکہ اگر دیکھا جائے تو ہمیں حتمی، قطعی اور اٹل معتقدات اور حقائق کی اساس پر فلسفے، سائنس اور مادے سے متعلق علوم کو پرکھنا چاہیے۔ یہی کام ہے جو مسلمانوں نے کبھی نہیں کیا۔ قرآن کی اساس پر علوم و فنون کو نہیں پرکھا بلکہ قرآن ہی کو تاویل کے ذریعے پاؤنڈ بنانے کا آج تک عمل ہو تا رہا ہے۔ اقبال جس نے قرآن میں غوطہ زنی کی اور یہ کہا کہ اگر قرآن کے علاوہ انہوں نے اپنی تعلیمات میں کچھ پیش کیا ہو تو انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بوسہ پا نصیب نہ ہو، وہ بھی خطبات میں اس واضح شعور سے محروم رہے اور انہوں نے قرآن کو اساس بنانے کے بجائے خود قرآن کی نفسیات، طبیعیات اور دیگر علوم سے تصدیق چاہنے کا طریق منہاج اپنایا جو قطعی طور پر غیر قرآنی اور غیر اسلامی تھا اور صدیوں سے مسلمان فلاسفہ، اہل علم اور محققین نے یہی اپنا رکھا ہے۔

میرے نزدیک مسلمانوں کا سب سے بڑا مسئلہ فلسفے، سائنس یا کسی اور نظام سے مذہب کی تطابقت پذیری نہیں اور نہ مذہب کے لیے فلسفے، سائنس یا کسی ایسے معتقدات اور نظام کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ قرآن نے جس چیز کو حکمت کہا ہے، مسلمانوں کے ہاں وہ نمو پذیر نہیں ہو سکی۔ اس کی جگہ مسلمانوں میں یہودی اور مسیحی علم الکلام کے حوالے سے مسلم علم الکلام کا لایعنی اور بیہودہ طومار اکٹھا ہو گیا کہ اس سے قرآن کی اپنی روح حکمت کجلا گئی اور خود قرآن کے معتقدات اور مضامین تشکیک کی نذر ہو گئے۔ مسلمانوں نے اسلام کی اپنی اساس حکمت پر اپنا کوئی تمدن برپا کرنے کے بجائے دوسروں کے حاصلات پر اپنے لیبل چپکا کر اسے اسلامی بنانے کا فن ایجاد کیا، مثلاً طب یونانی پر اسلامی کا لیبل لگا کر طب اسلامی بنانے کا فن ایجاد کیا۔ اور اس کی انتہا شہنشاہوں، جاگیر داروں اور اہل ثروت کے لیے قوت باہ تیز کرنے کے نسخے تیار کرنے پر منتج ہوئی۔ اس میں کوئی تحقیق اور علمی پیش رفت نہ ہو سکی۔ چنانچہ یہ مغرب کی طب کے سامنے ایڑیاں رگڑ رگڑ کر دم توڑ رہی ہے۔ اب تو معجونوں میں حکمانے انگریزی ادویات پیس کر ملا لی ہیں اور اسی پر ان کا گزارا ہے۔ یہ خیال آج تک کسی کو نہیں آیا کہ قرآن اور احادیث میں مختلف چیزوں کے خواص اور انسانی جسم کی ساخت اور نشو و نما کے حوالے سے جو کچھ موجود ہے، اس کو دیکھیں کہ کیا کوئی نظام طب وجود میں آتا بھی ہے یا نہیں۔ بات بہت لمبی ہو جائے گی، بہرحال مختصراً میرا کہنا یہ ہے کہ خطبات، اقبال کے گہرے تفکر کے آئینہ دار ہیں اور ان کو پچاس سال گزرنے کے بعد مزید گہرے تدبر کے ساتھ کھنگالنا چاہیے کیونکہ پہلے دو خطبات میں مذہب کے امکان کے لیے اقبال نے علم کی اساس مذہبی مشاہدے یا مذہبی تجربے پر رکھی ہے اور اسے اسی طرح سائنس کہا ہے جس طرح کہ کوئی اور سائنسی تجربہ ہو سکتا ہے مگر اقبال ان خطبات میں خود مذہبی مشاہدہ قابل ابلاغ ثابت نہیں کر سکے۔ جب مذہبی واردات قابل ابلاغ ہی نہیں تو کسی علم کی اساس کیونکر بن سکتی ہے۔ ناقابل

ابلاغ مذہبی تجربہ جب علوم کی اساس فراہم نہیں کر سکتا تو وہ کسی تہذیب اور تمدن کی بنیاد بھی فراہم نہیں کر سکتا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اقبال کا امکان مذہب کسی تمدن' تہذیب اور کلچر کی پرداخت نہیں کرتا۔ یوں خطبات میں اقبال کا تصور علم اور مذہب دونوں مبہم' غیر سائنسی اور غیر علمی توجیہات سے عبارت نظر آتے ہیں اور اقبال کی مذہب کی تشکیل نو کی خواہش ایک معصومانہ خواہش اور ازعانیت سے زیادہ کوئی معنی نہیں پاتی۔ اب پروفیسر وائٹ ہیڈ کی مذہب کی تعریف جس کا اقبال نے اپنے پہلے خطبہ میں حوالہ دیا ہے کہ مذہب عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا اور جیسا کہ اس کا حق ہے سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت اور کردار بدل جاتے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ اقبال وائٹ ہیڈ کی اس مذہب کی تعریف کو درست طور پر سمجھ بھی پائے ہیں یا نہیں کیونکہ حقائق کے کسی بھی نظام کو اگر کوئی شخص بغیر غور و فکر اور سوچ بچار کے محض خوش عقیدگی سے مان لے تو اس کے انسانی سیرت و کردار پر اثرات کا مرتب ہونا کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ یہ مذہب سے کوئی مخصوص بات نہیں' کیونسٹوں نے مارکس کی تھیوری اور معاشی نظریات کو حقائق کے ایک نظام کے طور پر قبول کیا اور اس کے اثرات بھی ظاہر و باہر ہیں۔ اب اس پر ہم مذہب کا اطلاق کس طرح کریں۔ بعض فسطائی نظام قبول کر لیے جاتے ہیں اور وہ اپنے مثبت اثرات مرتب کرتے ہیں۔ کیا انہیں مذہب تسلیم کر لیا جائے؟ حقیقت یہ ہے کہ وائٹ ہیڈ کی مذہب کی یہ تعریف کوئی استدلال ہی نہیں اور نہ یہ نتائجی رویے اثبات مذہب کے لیے کوئی کسوٹی ہیں۔ اگر ایک رسول تمام عمر تبلیغ کرنے کے بعد ایک بھی شخص کو خدا کی حقانیت پر قائل نہ کر سکے اور اپنے نظریات کے مثبت نتائج پیدا نہ کر سکے تو نعوذباللہ کیا ہم اسے اقبال کی نتائجیت کے حوالے سے باطل قرار دے دیں گے۔ نتائجیت کا مذہب پر اطلاق بجائے خود ایک مغالطہ ہے جو اقبال نے مذہب کی صداقت کا معیار بنا ڈالا۔ اب اقبال جب خود ہی وائٹ ہیڈ کے حوالے سے یہ کہہ رہے ہیں کہ مذہب کا ہر عہد عقلیت کا عہد ہوتا ہے تو وہ عقل محض کی حقیقت مطلقہ تک رسائی کو کیوں ناممکن قرار دے کر ایمان کو ایک صوفی کے قول کے مطابق ایک پرندے کی طرح کہتے ہیں جو اپنا بے نشان راستہ خود دیکھ لیتا ہے۔ اقبال جب مذہب میں احساس کے ساتھ تعقل کا عنصر تسلیم کرتے ہیں تو پھر ایمان کو عقل سے محروم ایک ایسے پرندے سے تشبیہ دینا جو محض اپنی جبلت کے سہارے اپنا راستہ تلاش کر لیتا ہے' ایمان کو کم تر سطح پر لے جاتا ہے کیونکہ جبلت حیوانی صفت ہے اور عقل انسانی وصف ہے۔ عقل ہی ایمان کی اساس ہے۔ انسانی معتقدات اور مذہب کا پورا نظام عقل کے بغیر نہ تو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اس پر کوئی محکم اساس قائم کی جا سکتی ہے' البتہ عقل کی مختلف سطحیں اور درجات ضرور ہیں۔ ایک بچے کی عقل اور سقراط کی عقل میں فرق ضرور ہے۔ ایک نبی اور رسول کی عقل جو نور الٰہی سے مستنیر ہوتی ہے' ایک عام آدمی کی عقل سے مختلف ضرور ہے۔ ایمان پیدا ہی اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی حقیقت کا اپنے پورے شعور اور ادراک کے ساتھ ابلاغ پاتے ہیں۔ ایک عام آدمی کے ایمان' ایک پیغمبر اور ایک عالم کے ایمان کے درجات کا بھی امتیاز قائم کیا جانا چاہیے۔ لہٰذا اقبال کا عقل کو قابل گردن زدنی کہنا مذہب کی کوئی خدمت نہیں کیونکہ جو کمٹ منٹ ہمارے اندر

عقل پیدا کرتی ہے' وہ اور کوئی چیز پیدا نہیں کر سکتی' اور یہی کمٹ منٹ ایمان کی اساس بنتی ہے۔ تاریخ میں اس کی ایک واضح مثال سقراط ہے جس کا علم اور دانائی' کمٹ منٹ شوکران زہر' پینے کے خوف سے بھی متزلزل نہ ہوئی۔

اپنے خطبے علم اور مذہبی مشاہدات میں صوفیانہ مشاہدات کے لیے اقبال نے جو خصوصیات بیان کی ہیں' وہ یہ ہیں:۔ 1- صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت 2- صوفیانہ مشاہدات کی ناقابل تجزیہ کلیت 3- صوفی کا حال ایک لمحہ ہے کسی ایسی فرد وحید اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماوراء مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہو۔ 4- صوفیانہ مشاہدات براہ راست تجربے میں آتے ہیں' لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہوتا ہے۔ 5- صوفیانہ احوال تادیر قائم نہیں رہتے۔ نبی کی صوفیانہ مشاہدے سے بازگشت سے دور رس نتائج مرتب ہوتے ہیں جبکہ صوفی کی بازگشت ذاتی اور نجی ہوتی ہے۔ یہ خواص جو اقبال نے صوفیانہ تجربے کے بیان کیے ہیں' ان سے صوفیانہ تجربہ مبہم' نجی' ذاتی اور ناقابل ابلاغ قرار پاتا ہے۔ نبی کے مذہبی مشاہدے سے اقبال جن دور رس نتائج کا ذکر کرتے ہیں' وہ بھی قطعی اور درست نہیں کیونکہ ہر نبی کا مذہبی اور باطنی تجربہ نتائج کے اعتبار سے دور رس نہیں رہا۔ لہٰذا مذہبی تجربہ ناقابل ابلاغ ہے اور یہ اساس علم فراہم نہیں کرتا۔ یہ کسی بڑے اجتماعی' تہذیبی اور تمدنی انقلاب کی بنیاد بھی نہیں بن سکتا۔ اقبال کو علم کی اساس کسی نبی یا صوفی کے مذہبی تجربے یا مشاہدے پر رکھنے کے بجائے قرآن پر رکھنی چاہیے تھی کہ صرف وہی حرف خدا اور کلام اللہ ہے اور وہ ایک ایسا فریم ورک فراہم کرتا ہے جو انسان کو ایک اجتماعی نظام حیات سے ہر زمان میں اصول اور اساس میں رہنمائی دیتا ہے۔ مذہبی تجربہ صرف انفرادی عمل ہے اور یہ صرف اپنی ذات اور نفس کے عرفان ... کی اساس بن سکتا ہے' اس سے کسی تمدن اور کلچر یا اجتماعیت کی تخریج ممکن نہیں۔ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مذہبی تجربہ نہیں بلکہ یہ خدا کا کلام اور امر اللہ ہے جو خدا نے انسان کا مقدر کیا۔ اقبال مذہبی مشاہدے سے علم کی معروضیت کو واضح نہیں کر سکے۔ مذہبی مشاہدہ برکلے کے بقول ہمیں علم کی تفہیم تک تو لے جا سکتا ہے جو علم کی تخلیق و تخریج نہیں کر سکتا۔ علم تو خدا نے آدم کو خود سکھایا' قرآن تو امر ربی ہے جو ہمیں ایک ایسا فریم ورک فراہم کرتا ہے جس سے ہم اپنے احوال و عوالم کی تفہیم اور اس کے حوالے سے اپنے لیے ہر دور اور احوال میں ایک نظام حیات تشکیل کر سکتے ہیں' مذہبی مشاہدہ ہماری ذات کی وحدت اور روحانی بالیدگی کی اساس ضرور ہے مگر علم کی اساس اور پورے نظام حیات کی تشکیل کی بنیاد صرف امر ربی یعنی قرآن پر ہی رکھی جا سکتی ہے' اور وہ ہمارے لیے حکم ہے۔ مذہبی مشاہدات کو اگر علم کی اساس بنا دیا گیا تو اس سے قرآن کی اولیت پر زد پڑے گی اور ہر شخص اپنے مذہبی مشاہدے کو دوسروں کے لیے حکم بنانے پر اصرار کرے گا جو خود ایک خطرناک باب کھولنے کے مترادف ہے۔

مذہبی مشاہدے کے باب میں امام غزالی کا نام بھی بڑا محترم ہے۔ امام غزالی نے "تہافتہ الفلاسفہ اور المنقذ من الضلال" میں فلاسفہ کی مذمت اور اہانت کی ہے اور فلسفے پر شدید قسم

کے اعتراضات وارد کیے ہیں۔ بلا شبہ امام غزالی اسلامی تاریخ ہی نہیں' دنیا کی علمی اور عقلی تاریخ میں بھی ایک سربلند نام ہے اور ان کے افکار و نظریات میں بڑا ٹیلنٹ ہے۔ امام غزالی پر بہت کام کی ضرورت ہے' مگر غزالی جن کدالوں سے فلسفے کی اساس پر اور اس کے جسم و جان پر حملہ آور ہوتے ہیں' وہ کوئی زیادہ موثر نہیں' اس لیے کہ اگر غزالی کی نظر میں فلسفے کے حاصلات اور اس کے طریق کار پر تشکیک کو وارد کیا جا سکتا ہے تو جو اعتراضات وہ فلسفے پر کرتے ہیں' وہی اگر ان کے تصوف اور مذہبی تجربے پر وارد کر دیے جائیں تو امام غزالی کے پاس کوئی راستہ فرار کا نہیں' کیونکہ امام غزالی کا صوفیانہ تجربہ ذاتی' انفرادی' موضوعی اور ناقابل ابلاغ ہونے کی بنا پر اساسیات علم فراہم کرنے سے از خود قاصر ہے۔ امام غزالی نے فلسفے پر اعتراضات کے بعد جب خود کوئی راہ نہ پائی تو انھوں نے کوئی نیا فکری منہاج دینے اور کوئی نظام متشکل کرنے کے بجائے خود تصوف اور صوفیانہ واردات میں پناہ لی' اور یوں علم کی دنیا میں ایک بڑا عالم اور نام' نتیجہ خیزی ثابت کرنے کے بجائے مزید کنفیوژن کا باعث بنا اور فلسفے اور منطق پر ان کے اعتراضات صرف اعتراضات ہی رہ گئے جو مسلمانوں میں تو فلسفے کی پرداخت کی روک کا باعث بنے مگر کوئی نئی حکمت اور بصیرت اس میں سے نہ پھوٹ سکی جسے ہم قرآن کی حکمت کہہ سکیں یا قرآن کے منہاج پر ہم کسی نئے نظام حیات کی اس سے نوید پا سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں نے قرآن کو بڑی خوبصورتی سے حفظ کیا' اس کی زبان اور لسانی تشکیلات کے بارے میں تحقیق کی' اسے نہایت احترام سے جزدانوں میں سجایا' آنکھوں سے لگایا' اس کے تراجم کیے' حواشی اور تفاسیر اور تشریحات لکھیں' اسے مختلف رسم الخط　　　میں لکھا اور چھاپا' مگر اس کے بے پناہ احترام اور تقدس کے پیش نظر اس کے منہاج' اس کے اسلوب اور اس کے مضامین کا گہرے فلسفیانہ مطالعے کے ساتھ تنقیدی جائزہ نہیں لیا' اس کے مضامین کا فکری' منطقی' سائنسی اور انتقادی سطح پر تجزیہ نہیں کیا بلکہ ہر فکر اور تحقیق کو اور ہر غیر از قرآن تحقیق کو سائنسی اور علمی مان کر فوراً قرآن میں غوطہ زن ہو کر وہ کوئی نہ کوئی آیت اس کی تائید میں بڑی مہارت سے نکال لائے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر قرآن موجودہ دور کی تمام سائنسی تحقیق' حاصلات اور حقائق کو رد کرتا ہے تو ہم قرآن کی تاویل کرنے کے بجائے قرآن کے اس استرداد کو کیوں قبول نہیں کرتے اور قرآن کے اپنے نظام کو حکم بنا کر ایک نئے منہاج تحقیق' ایک نئے سائنسی انداز تفلسف اور ایک نئے نظام فکر کو وجود میں کیوں نہیں لاتے۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کے الفاظ اور مضامین کی نسبت سائنس اور فلسفے کے نظریات زیادہ متحرک' رواں اور ارتقایاب ہیں۔ مجھے یہ اعتراض قبول نہیں۔ اگر ہم قرآن کی اساس پر کوئی نظام فکر تشکیل دینے میں کامیاب ہوتے تو وہ بھی اپنے اجتہادی رویوں کی بنا پر از خود ارتقایاب رہتا۔ اصل بات یہ ہے کہ ہمارا قرآن پر ایمان الفاظ اور زبان کی حد تک ہے' اندر سے اور فکری اور نظری سطح پر ہم سائنس اور فلسفے کے حاصلات پر زیادہ ایمان رکھتے ہیں کیونکہ وہ ہمیں مادی دنیا میں دو اور دو چار کی طرح قابل تصدیق نظر آتے ہیں' جبکہ مذہبی حقائق کے بارے میں ہمارے پاس قرآن کے سوا کوئی کسوٹی نہیں' اور انسان کا ذہن مابعد الطبیعیاتی حقیقت کی نسبت

طبیعیاتی حقیقت کو زیادہ آسانی سے قبول کر لیتا ہے۔ اگر ہم نے بھی قرآن کی مابعد الطبیعیات پر سائنسی تحقیق اور علم کی کوئی اپنی طبیعیات منشکل کی ہوتی تو آج دنیا کی ذہنی اور فکری قیادت ہمارے ہاتھ ہوتی اور ہم مغرب سے مسخر ہونے کے بجائے اسے مسخر کر چکے ہوتے۔ میرا استدلال یہ ہے کہ مسلمانوں کی دنیائے علم میں امام غزالی' ابن' خلدون اور ابن تیمیہ کے حوالے سے اس سمت ایک مریل سی آواز تو ابھرتی رہی ہے مگر قرآن کے حوالے سے اتنا بڑا منہاج علم کسی نے منشکل نہیں کیا' اور اقبال جو مغرب و مشرق کے علوم پر مجتہدانہ نظر رکھتے تھے' وہ بھی اپنے شاعرانہ کردار کی بنا پر اس بڑے کارنامے کو انجام دینے کا حوصلہ نہ کر سکے اور پرانے گھسے پٹے منہاج پر ہی سوچنے کو محدود کر بیٹھے۔ چنانچہ جیسا کہ اقبال نے کہا ہے کہ جدید مغربی تہذیب اسلامی تہذیب کی ہی توسیع ہے' ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسلامی تہذیب کے اپنے کوئی قرآنی خصائص نہ تھے بلکہ وہ یونانی' رومی اور ایرانی اور برصغیر میں ہندی تہذیب کا ہی اسلامی ایڈیشن تھی جس پر مسلمانوں نے ہمیشہ سبز غلاف چڑھائے رکھا' حالانکہ ہم قرآن کی اساس پر دنیا میں ایک نئی تہذیب' ایک نئے تمدن اور ایک نئے نظریہ ء حیات کے تشکیل دہندہ بن سکتے تھے۔

علامہ اقبال نے اپنے خطبات کے دیباچے میں فرمایا ہے کہ ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشو و نما پر بہ احتیاط نظر رکھیں اور اس بات میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں تاکہ خطبات میں پیش کیے گئے نظریات سے بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں کیونکہ انسانی علم کے مختلف شعبوں میں جو ترقیات رونما ہو رہی ہیں' ان سے مذہب اور سائنس میں نئی نئی ہم آہنگیوں کا انکشاف جو ابھی ہماری نظروں سے پوشیدہ ہے' شاید آئندہ ظاہر ہو۔ علامہ اقبال کا یہ فقرہ خود اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ ان کی تمام تر جستجو کا محور' مذہب اور سائنس میں ہم آہنگی کی تلاش رہا ہے' جبکہ میں مذہب کے بارے میں اقبال کے اس معذرت خواہانہ رویے کو تسلیم نہیں کرتا۔ میرے نزدیک مذہب خود ایک حقیقت ہے' سائنس ہر لحظہ تبدیل ہو جانے والے حقائق کا سلسلہ ہے' لہٰذا مذہب کو موم کی ناک کی طرح سائنس کے ہر انکشاف کی طرف نہیں موڑا جا سکتا۔ ہمیں مذہب اور قرآن کا مطالعہ اس کے اپنے منہاج اور اس کے اپنے تناظر میں کرنا چاہیے اور پھر دیکھنا چاہیے کہ مادی دنیا کے حقائق کو ان حقائق سے کس طرح ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ خطبات پر ہر خطبے کے حوالے سے ہماری آئندہ تنقید اسی بنیاد پر ہو گی تاکہ ہم کسی صحیح منہاج علم کی طرف اپنے قدم اٹھانے کے لیے رہنمائی پا سکیں اور قرآن کے انقلاب پرور پیغام کو درست سمت پر بڑھا سکیں۔

تشکیل جدید کا تنقیدی جائزہ

احمد رضا خان

قرآن پاک کا ارشاد ہے:

ماخلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدۃ(31:28)

اس آیت کا اشارہ جس حیاتی وحدت کی طرف ہے' اگر آج اسے تجربے میں لایا جائے تو کسی ایسے منہاج کی ضرورت ہو گی جو عضویاتی اعتبار سے تو زیادہ سخت یعنی شدید بدنی ریاضت کا طالب نہ ہو' مگر نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ اسے بآسانی قبول کر لے۔ لیکن پھر جب تک ایسا کوئی منہاج متشکل نہیں ہو جاتا' یہ مطالبہ کیسا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے' سائنس کی زبان میں سمجھا جائے...." الخ (اقبال: دیباچہ: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ صفحہ 39-40)

تشکیل جدید کا (Discourseanalysis) ہمارے سامنے کثیرالمطالب فکری Texture پیش کرتا ہے۔ "تشکیل جدید" کی Textual construction میں علامہ اقبالؒ ایک کثیرالجہتی نظری حدود کے خد و خال قاری کے سامنے لے آتے ہیں جو فلسفہ' نفسیات' طبیعیات' فلسفہ ء تاریخ اور عمرانیات علم و ثقافت کی فکری boundaries کو ایک دوسرے میں Diffuse کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ نتیجتہ" ایک بوقلموں Discourse فکرو احساس کو گرفت میں لے لیتا ہے۔ یہ ایک زندہ رود فکر ہے جس میں اقبالؒ ہرذی شعور مسلمان کو ورطہ ء حیرت میں ڈال دینا چاہتے ہیں۔

'تشکیل جدید' کو انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول کی مخصوص مسلم صورت حال کے تاریخی تناظر سے الگ کر کے پرکھا نہیں جا سکتا۔ اس زمانے کی ایک عمرانیات علم بنتی ہے جس کی تین نمایاں خصوصیات ہیں:-

(i)　مغربی استعماریت سے پیدا شدہ ثقافتی و سیاسی بحران

(ii)　سرسید احمد خان کی اسلامی فکر و ثقافت کے بارے میں ایک West-Oriented نظریاتی تعبیر کا آغاز جس کا اظہار' تعلیم' فکر اور ثقافت میں استعمار پسندی کے رجحان کی نمود کی صورت میں نظر آتا ہے۔ اس Naturalistic فکر کا نمایاں اظہار اس کلیے میں ہوا کہ دین اور ثقافت اسلامیہ کو مغربی اور بالخصوص انگریزی modes of thought کے حوالے سے نئی نئی تعبیریں دی گئیں جو مغرب زدہ اور معذرت خواہانہ طرز فکر کی غماض ہیں۔

(iii)　مغربی طرز فکر کی تہ میں کام کرنے والی Epistemological Assumptions مخصوص ثقافتی تناظر سے درجہ ء استناد حاصل کرتی ہیں۔ استعماریت اور نوآبادیات کے سیاسی عمل نے مغربی اصول و طرائق کو ایک سیاسی تناظر میں ایک برتر ثقافتی جواز عطا کر دیا' خصوصا" مفتوحہ (یا بہتر طور پر غلام ثقافت) کے مغرب زدہ طبقے کی فکری و تعلیمی ساخت میں نمایاں طور پر یہ انداز جھلکتا نظر آتا ہے۔

جن اسلامی تصورات پر اقبالؒ مغربی سائنس اور فلسفیانہ منطق کے رو سے "تشکیل جدید" میں نظر ڈالتے ہیں' درحقیقت ان کے اپنے طلسماتی مفروضے ہیں' چنانچہ مغربی سائنس اور فلسفیانہ منطق کی اندرونی حرکیات کو پورا کرنے کے لیے اقبالؒ کئی مقامات پر ایسی تعبیروں میں الجھ جاتے ہیں

جو اسلامی طرز فکر کے معیارات کے آگے عجیب نظر آتی ہیں۔ اس لیے "تشکیل جدید" مغرب زدہ مسلمان ذہن و فکر کو موثر انداز پر مغربی طرز فکر (Modes of thought) اور Diction میں ثقافتی (جواز) عطا کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ بنابریں اس کے دعاوی اور معنویت کو نوآبادیات کے سیاسی تسلط (Domination) اور اس کی پروردہ فکری ثقافت سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ تشکیل جدید نو آبادیاتی دور کی مغرب زدہ مسلم ذہنیت کا فکری رد عمل ہے۔

اب دیکھیے فلسفیانہ طریق (Method) کو اقبالؒ کس طرح استعمال کرتے ہیں: درج ذیل بیان کو پڑھیے' کیا مستند اسلامی علماء اس طرز پر گفتگو کر سکتے ہیں۔ اور اس سے کیسی بڑی فکری مغالطہ سازی ہو سکتی ہے!

"اب جہاں تک اسلام کا تعلق ہے' ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی عقلی اساسیات کی جستجو کا آغاز آنحضرت ﷺ کی ذات مبارکہ ہی سے ہو گیا تھا....."

اس بیان کا پہلا سادہ تاثر (Effect) قاری پر (نعوذ باللہ) یہ ہوتا ہے کہ نبی اکرمؐ کسی (Natural Philosophy) کے بانی تھے جس کے اصولوں نے ان کے ذاتی تفکرات سے مدون صورت اختیار کی ہے' حالانکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ جس دعا کے فقروں کو اقبالؒ اپنے فلسفیانہ طریق (Method) کی صحت کے ثبوت کے طور پر لاتے یا تعبیر کرتے ہیں' وہ ایک فلسفیانہ بیان نہیں ہے اور نہ ہی کسی فلسفیانہ اور عقلی نظام کی جستجو کا نکتہ ء آغاز---- بلکہ معاملہ اس سے مختلف ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جس "علم حقیقت الاشیاء" کی دعا فرما رہے ہیں' اس کی معنویت اور جواز کو ان کے علو نبوت اور شان رسالت کے تناظر میں دیکھا جائے۔ در حقیقت یہ دعا یا بیان خالق کون و مکان سے ان کے مخصوص تعلق کا مظہر ہے۔ یہ دعا ایقان وحی سے پھوٹتی ہے نہ کہ کسی فلسفیانہ نظام میں کسی ذہنی کاوش کا نظری اظہار۔ ہاں اگر اقبالؒ ڈیکارٹ کے بیان Cogitoergosum' کو عقلی اساسیات کی جستجو' ابتدا یا بنیاد یا نمونہ قرار دیتے' تو ان کے طریق کی معنویت سمجھ میں آتی۔ پیغمبر اکمل و آخر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی روحانی و بشری حقیقت کا ادراک آپ اور ہم کس طرح ایک فلسفیانہ طریق پر کر سکتے ہیں' جو عقل جزئی اور حس جزئی کو ذریعہ ء علم کے طور پر قابل اعتماد ٹھہراتا ہے۔ اسلامی روایت (Poradigm) میں حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ایک دوٹوک اور واضح عقائدی حیثیت ہے جس کی الوہی بنیادیں ہیں' جن کو قبول کرنے کے بعد ہی ان کی ذات اقدسؐ حیطہ ء ادراک یا زاویہ ء نگاہ میں سما سکتی ہے۔ حضورؐ کے اقوال' اعمال' افعال' اشارے' علائم' کنائے' حتیٰ کہ ہر جنبش ایک الوہی مختار (Authority) سے سرزد ہوتی ہیں۔ ان حقائق نبویہؐ کو بطور حق قبول کر کے' ان کی مدد سے انسانی عقول اور حسیات سے حاصل کردہ علوم پر نقدو جرح تو کی جا سکتی ہے' نہ کہ انسانی عقول و مشاہدات' حقائق نبویہؐ کی تعبیر کریں یا انہیں بدل دیں یا انہیں عقلی توجیہ (Rationalism) اور حسی توجیہ کے محدود اور مقید آلات سے ماپنے (Measure) کی جستجو کریں۔ انبیاء کرامؑ کے نفوس قدسی بالعموم اور حضور ختمی مرتبت کی ذات اقدسؐ بالخصوص کسی مخصوص اور محدود فلسفیانہ نظام (System) یا فطرتیت

(Naturalism) جس کی اساسیات بشری عقول کی Authority پر مبنی ہو' قائم کرنے کے لیے مبعوث نہیں ہوئے تھے' بلکہ ایک سادہ اور پر تاثیر اصول حقیقت ہمارے سامنے پیش کرنے کے لیے تشریف فرما ہوئے تھے۔

اقبالؒ کی "تشکیل جدید" کے فلسفیانہ طریق (Method) کا یہی بنیادی المیہ ہے کہ وہ مادیت' سائنس اور فلسفے کے انسانی حاصلات کی مدد سے دین اور ثقافت اسلامی کی ہیئت اور ساخت کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دین کا بنیادی ڈھانچہ' جو پیغمبر علیہ السلام اور بعدازاں صحابہ کبارؓ اور ائمہ کرامؒ نے قائم (Establish) کر دیا ہے' اس پر آپ کس طرح عقلی حدود کا اطلاق کر سکتے ہیں۔ اگر آپ یہ کرتے ہیں تو عیسائیت کی طرز پر دین اسلام بھی ایک موثر ثقافتی قوت کے بجائے ادبی چسکا بن کر رہ جائے گا اور آہستہ آہستہ اپنی مخصوص شناخت کھو بیٹھے گا۔ کیا اس طرح ثقافت اسلامی اپنی اخلاقی حیثیت سے محروم نہ ہو جائے گی' اور امم عالم' پر شہادت کا قرآنی منصب اس سے چھن نہ جائے گا۔

پھر اقبالؒ نے تاریخ اور عمرانیات علم کے حوالے سے ایسے وسیع اور عمومی بیانات لکھے ہیں جن کی تاریخی شہادت اور درجہء استناد بڑا مشکوک ہے۔ نمونے کے طور پر درج ذیل دو بیانات دیکھیے۔ یہ مغربیت کی فکری طرز کی نمائندگی کرتے ہیں اور اپنے مندرجات میں معذرت خواہانہ بھی ہیں۔

"پچھلے پانچ سو برس (اقبال یہ کلام 1930ء میں کر رہے ہیں) سے الہیات اسلامیہ پر جمود کی ایک کیفیت طاری ہے۔[7] وہ دن گئے جب یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوا کرتے تھے۔ تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے........ مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر' ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔ (مغربی تہذیب کا "باطن" کیا ہے؟ عجیب صورت حال ہے۔ اقبال خود فرماتے ہیں۔ "فرنگ جہاں میں عیش دوام کا متلاشی ہے' ایسی تہذیب کا جوہر' ضمیر اور باطن کیا ہو سکتا ہے!)"

".... لیکن (مغرب زدہ) مسلمانوں کی اس تازہ بیداری کے ساتھ اس امر کی آزادانہ تحقیق نہایت ضروری ہے کہ مغربی فلسفہ ہے کیا۔ علیٰ ہذا یہ کہ الہیات اسلامیہ کی نظر ثانی بلکہ ممکن ہو تو تشکیل جدید میں ان نتائج سے کہاں تک مدد مل سکتی ہے جو اس سے مترتب ہوئے۔"

ان بیانات کو سمجھنے کے لیے کسی زیادہ وسیع نظری اور تاریخی تخیل کی ضرورت نہیں ہے۔ ان کے مدلولات و مضمرات واضح طور پر یہ حقیقت ہمارے سامنے لاتے ہیں کہ اقبالؒ مغربی فکری نظام (Discourse) کو Sweeping انداز میں قبولیت بخشتے ہیں۔ آپ تشکیل جدید کا سارا Text دیکھ لیجئے۔ اس فکری مرعوبیت کی جھلک آپ کو جابجا نظر آئے گی۔ گویا یوں محسوس ہوتا ہے کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے بجائے اقبالؒ اسلامی تصورات کو مغربی تعقل سے ہم آہنگ

کرنے (Intellectual Westernization) کا فریضہ سرانجام دے رہے ہیں۔ اقبالؒ اپنی نظم میں زیادہ آزاد طرز پر مغربیت سے مکالمہ کرتے ہیں مگر "تشکیل جدید" میں ان کا فلسفیانہ طریق' مغربی فلسفے کا مقامی موقف (Local version) بنا نظر آتا ہے۔ یہاں استعماریت اور اس کے سیاسی اقتدار کی فکری ترقی سے تعلق مشخص ہوتا ہے۔ یہ تاریخی الجھاؤ نہ صرف اقبالؒ کے ہاں فکری سطح پر کارفرما نظر آتا ہے' ان کے ہمعصروں میں بھی یہی فکری روش رواں دواں ہے' بلکہ اگر کہا جائے کہ سرسید احمد خاں کے سماجی تضادات جو فرنگ قبولیت پر مبنی سماجی قدر کا نام ہے' کی فکری سطح پر منطقی تخریج ہے۔

تشکیل جدید کی علمیات (Epistemology) گرچہ حقیقت پسندانہ ہے' اور اسی حقیقت پسندی کو بطور کلیے کے اقبال استعمال بھی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں' مگر یہ حقیقت پسندی ان کو نظری سطح پر الجھا دیتی ہے۔

وہ علم اور مذہبی مشاہدات کا جو حقیقت پسندانہ معیار مقرر کرتے ہیں' وہ انھیں مجبور کرتا ہے کہ وہ ناقابل فہم اور ناقابل ابلاغ مذہبی مشاہدات کو عقلی و اختیاری سطح پر لاکر پرکھیں' چنانچہ اقبالؒ نفسیات جدیدہ کو سہارا بناتے ہیں اور اسے وہ حق دینے کی کوشش کرتے ہیں جس کی وہ حقدار نہیں ہے۔ دوسری طرف ان کی اپنی ذاتی اور داخلی واردات اور صوفیانہ مشاہدات سے براہ راست مس انھیں مجبور کرتا ہے کہ وہ مغربی نفسیات کے مدلولات و مقولات کو رد کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یہ ایک مخمصہ ہے' جس کی پیچیدگیاں اقبال کو Haunt کرتی ہیں۔ ان پیچیدگیوں سے اقبالؒ اپنا دامن بچا سکتے تھے اگر وہ اپنا Method فلسفیانہ رکھنے کے بجائے' آزادانہ طریق Discrurse کا سہارا لیتے اور اسلامی تصورات الہٰ' ذات' حیات اور کائنات کو مباحث کے تار و پود کے طور پر استعمال کرتے۔ درج ذیل بیانات پر غور کیجئے۔ آپ اقبالؒ کے فکری مسئلے کا انداز بخوبی کر سکیں گے:

"لہٰذا میری رائے میں پیروان فرائڈ نے مذہب کی سب سے بڑی خدمت سرانجام دی ہے تو یہی رحمانی سے شیطانی کے اخراج پر زور دیتا" گو میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کی بنا جس نظریے پر ہے' شواہد سے اس کی کماحقہ تائید نہیں ہوتی۔"

(پیروان فرائڈ نے تو رحمان کو ہی انسانی حیات سے نکال دیا ہے' الہام و وحی یا نفسیاتی امراض کی چھان پھٹک کی صحت مند تعبیر تو بہت بعد کا معاملہ ہے!)

"پھر بہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں' لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے' اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں' لہٰذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے' یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔"

اگر صوفی یا پیغمبر مذہبی شعور کا صحیح اور درست ابلاغ ہی نہیں کر سکتا تو کیا یہ تضیع اوقات پر

مبنی افعال و اعمال ہیں جو وہ سرانجام دیتے اور جس کی طرف وہ دوسروں کو دعوت دیتے ہیں؟ یہاں اقبالؒ ایک مغربی طرز فکر کی ترجمانی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جن کا Method اپنے طرز فکر سے پیدا کردہ منطقی نظام کو تو قبول کر لیتا ہے مگر رب العالمین کے عطا کردہ انعام (وحی' الہام) اور اس کے مبارک حاملین کا انکار کرتا ہے۔ کیا یہ رب العالمین کے Implicit انکار کی کوئی خفیہ صورت تو نہیں ہے؟ یہ بہت اہم سوال ہے اور مغربی فکری ثقافت کی تفہیم اور اس کی قبولیت یا عدم قبولیت کے لیے معیار اور کسوٹی بھی!

عجیب صورت حال ہے فلاسفہ ء مغرب فکری سطح پر عقل و حواس سے ادراک و علم کے امکانات کی بات تو کرتے ہیں مگر وحی اور الہام کو ذریعہ ء علم کے امکان کے طور پر رد کرتے ہیں۔ یہ تضاد ہے' اور انسانی عقل کا تمسخر اڑانے کے مترادف ہے۔

اسی فلسفیانہ طریق (Method) کی ایک اور بوقلمونی' جو اسلامی Cosmology کے حوالے سے بڑی اہمیت کی حامل ہے' اور جو اقبالؒ کے فلسفیانہ جوش کا ایک اور نمونہ ہے' مغربی فکر کا ایک یہ بھی نمایاں نشان ہے کہ وہ حقائق کو جزو (Compartments) میں بند کر کے خوش ہوتا ہے اور بعدازاں ان خانوں پر خوبصورت فیتہ (Tag) لگا کر فکر کے بازار میں لے آتا ہے۔ چنانچہ فکری دورنگی (Dichotomy) کا شاہکار اقبال کا وہ نمونہ (Model) ہے جو وہ مذہبی شعور کی Classification ہمارے سامنے لے کر آتے ہیں۔ اسلامی روایت میں یہ ناقابل قبول تقسیم ہے۔ شعور ولایت اور شعور نبوت میں جو بعد اقبالؒ قائم کرتے ہیں اور جس کی بڑی دلیل اور معیار وہ پیغمبر کی بازگشت اور صوفی کی عدم بازگشت بناتے ہیں' وہ کوئی حتمی چیز نہیں ہے۔ چوتھی صدی ہجری سے لیکر تادم تحریر یہ صوفیا کرامؒ ہی ہیں جنہوں نے شریعت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عملی (Practical) صورت میں قائم رکھا' اور اسلامی طرز حیات کو ایک زندہ حقیقت کے طور پر ہمارے سامنے پیش کیا ہے۔ صوفیانہ حیات' پیغمبرانہ حیات کا پرتو ہے نہ کہ اس کی مخالف اور متصادم قوت' جو خود سے کوئی آزاد حقیقت رکھتی ہے اور پیغمبر کی تعلیمات کے مقابل یا متبادل تعلیمات پیش کرتی ہے۔ صوفیاء کرام نے بھی اسی طرح تاریخ و ثقافت کو پیش کیا ہے جس طرح پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے' اور یہ سب کچھ انہیں شریعت مطہرہ پر عمل پیرا ہو کر ہی حاصل ہوا ہے۔

تہذیب جدید کے بعض پہلو بھی اقبالؒ کے نزدیک' اسلامی تہذیب و ثقافت کی حقیقی روح کے مظاہر ہیں۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مختلف تہذیبیں آپس میں ٹکراتی بھی ہیں اور ایک دوسرے پر اثرات بھی مرتب کرتی ہیں۔ مگر کسی بھی تہذیب و ثقافت کی باطنی ساخت کو مکمل طور پر Replace نہیں کیا جا سکتا۔ بگاڑ' تبادلہ' جبر' تجزیہ' یہ سارے عناصر روبہ عمل ہوتے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ اگر اقبالؒ عقلیت اور اخباریت کو اسلامی ثقافت کے اثرات کے طور پر ہمارے سامنے لانا چاہتے ہیں تو بھی اقبالؒ نے اسلامی ثقافت کی روح کو محدود و مقید کر دیا ہے۔ درحقیقت اسلامی روح' اسلامی جسم کے اندر ہی خوبصورت لگتی ہے اور پھلتی پھولتی بھی ہے۔ اسلامی ثقافت درحقیقت انسانی تمدن کے سامنے ایک Moral pardigm کے طور پر خود کو پیش کرتی ہے۔ اور

یہی مادیت زدہ مغرب کے لیے اور اس کے نقش قدم پر چلنے والوں کے لیے ایک چیلنج ہے۔ امام غزالیؒ کا یہی تو اصل کارنامہ ہے کہ انہوں نے عقلیات اور تشکیک کو وحی کے حوض کے اندر سمیٹ دیا ہے۔ ان کی اس Contribution کو اقبالؒ نے صحیح طور پر خطبات میں نہیں سمجھا' الٹا عقلیات خشک کو ان کے کھاتے میں ڈال دیا ہے۔ اسلامی ثقافت زندہ ہے اور متحرک ہے۔ اس حیات اور تحریک کا منبع (Source) اس تہذیب کا باطن ہے نہ کہ ظاہر' اور یہ وہ مسئلہ ہے جس پر ہمارے اہل دانش آج بھی سر پٹخ رہے ہیں اور سرا ہاتھ نہیں آ رہا ہے۔

مذہبی مشاہدات اور ان کے حاملین کی Psychopathology کی طرف بھی اقبالؒ اپنا طریق استعمال کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں موسین (Psychopath) اس لیے ضروری ہیں کہ وہ اپنے نظریات اور عمل کے زور سے دنیا کو بدل دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ جارج فاکس اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مذہبی زندگی پیش کرتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جارج فاکس موس ہو سکتا ہے اور شاید انگریز اس پر خوش بھی ہو جائیں مگر مسلمان Sensibility کے لیے پیغمبر کو Psychopath سمجھنا صرف اور صرف اسی اضطراری امر کے لیے کہ وہ دنیا کو بدل دیتے ہیں' ناقابل فہم اور ناقابل قبول ہے۔ یہ وحی کی Credibility کو سرے سے ختم کر دیتا ہے۔ سائنس دانوں اور بانیان مذہب کی جستجو کو اگر آپ Equate کر بھی دیں اور کوئی Common ground مہیا بھی کر دیں تو بھی دونوں کی دنیاؤں میں بہت فرق ہے۔ اور پھر جہاں پیغمبروں کے پیغمبر نبی آخر الزمانؐ کی حیات طیبہ کا ذکر آتا ہے' وہاں جدید نفسیات و بشریات کی فکری Porodigm ٹوٹ جاتی ہے۔ جو خود معیار ہوں' ان کو آپ کیسے عقلی و حسی و نفسیاتی معیار پر پرکھ سکتے ہیں! یہ مشق ہی لایعنی اور لاحاصل ہے۔ ہاں اس طرح اقبالؒ عہد غلامی سے مہذب اور دبے دبے' انداز پر چوٹ ضرور لگاتے ہیں کیونکہ ہر وہ تصور اور شخص جو موجودہ حالت یا نظام کو بدلنے کی علامت بن سکتا ہے' استعماریت کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ اقبالؒ Colonial power کی سیاسی Domination سے Disturb تھے۔ چنانچہ دیکھا جائے تو Psychopathology کے اندر ایک احتجاجی رویہ (Discourse) موجود ہے' جو اقبال ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"لیکن ذرا سوچیے تو کہ جب کوئی انسان تاریخ عالم کا رخ ہمیشہ کے لیے بدل کر اسے ایک نئی سمت پر ڈال دے تو نفسیات کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہم ان واردات کی سنجیدگی سے تحقیق کریں جن کی بدولت غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انہوں نے دنیا کی امامت اور رہنمائی کا فریضہ ادا کیا اور جن کے زیر اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی شکل اختیار کر لی۔"

"..... موسین کی بدولت وقت کی بڑی کفایت ہوتی ہے۔ وہ حقائق کی صنف بندی یا ان کے اسباب و علل کی تحقیق نہیں کرتے۔ ان کی نگاہیں زندگی اور حرکت پر ہوتی ہیں کیونکہ وہ چاہتے ہیں انسان کی سیرت اور کردار نئے نئے سانچوں میں ڈھال دیں' اور یوں ان کے لیے نئے نئے نمونے وضع کریں....."

سوس کیا ہوتا ہے' اور کون سی دنیا کا باشندہ ہے؟ اقبالؒ (Psychopath) کو استعارہ بنا کر پیش کر رہے ہیں۔ کیا یہ پوشیدہ احتجاج ہے جو وہ Colonialism کے خلاف کر رہے ہیں؟ یوں لگتا ہے وہ دو مختلف دنیاؤں کو ملانا چاہتے ہیں۔ مگر یہ بہت بڑا Task تھا اور ہے' اور یہی تشکیل جدید کا Text ہمارے سامنے لیکر آتا ہے۔

خطبات اقبال میں مذہبی مشاہدہ اور اس کی تنقید

طارق محمود اعوان

تمہید

شرف انسانیت مقاصد عالیہ سے وابستہ ہے۔ شخصیت کی حیثیت کا تعین اعمال حسنہ کی بنیاد پر' اور اعمال کی قدر و قیمت ان کے پیچھے چھپی ہوئی غایت کے حوالے ہی سے ممکن ہے۔[1] جدید تحقیق نے ثابت کر دیا ہے کہ انسانی انا ایک بامقصد عملیت ہے جس کا فہم ان مقاصد کے حوالے ہی سے ممکن ہے جن کی تکمیل کے لیے وہ عالم خارجی کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔[2] فلسفہ ء جدید کی اصطلاح میں ان مقاصد یا آرزوؤں کو صور شعور (Forms of consciousness) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[3]

مذہب خارج میں موجود معروض محض نہیں جس کو بندوں پر مسلط کر دیا گیا ہے' بلکہ اس میں انسان کی عملی آرزو کی تکمیل مضمر ہے' بہ الفاظ دیگر انسان متمنی ہے کہ مذہب ہو۔ مذہب دو اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے:-

(الف) مذہبی عقائد

(ب) مذہبی اعمال

مذہب زندہ ہے یا مردہ' اس کا معیار یہ ہے کہ اگر مذہبی عقائد و اعمال زندگی پر اثر انداز ہو رہے ہیں تو مذہب زندہ ہے' اور اگر مذہبی عقائد و اعمال زندگی پر اثر انداز نہ ہو رہے ہوں تو مذہب مردہ ہے۔ مردہ مذہب میں عقائد کی حیثیت اوہام باطلہ (Myth) کی اور اعمال کی حیثیت رسم ظاہری (Ritual) کی ہو کر رہ جاتی ہے۔[4]

مذہبی عقائد و اعمال کی بے تاثیری بہ الفاظ دیگر مذہبی موت کی دو بنیادیں ہیں : (الف) اخلاص کی کمی (ب) مذہبی عقائد و اعمال کے حوالے سے فکری التباس۔

جیسا کہ معروض ہوا' کائنات کی طرف انسانی توجہ بنیادی آرزوؤں کے حوالے سے منعطف ہوتی ہے جنہیں صور شعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ذہن نشین رہے کہ یہ آرزوئیں ایک دوسرے سے واضح اور جداگانہ مقاصد رکھتی ہیں' اور ان کی تکمیل مخصوص حدود کے اندر ہی متحقق ہوگی۔ مثلاً علمی آرزو کی تکمیل مخصوص حدود میں ہوگی' مذہبی آرزو کے پیش نظر مخصوص

مقصد ہے اور اس کی تکمیل مخصوص حدود کا مطالبہ کرتی ہے۔[5] انسان کی آرزوئے جمال سے انکار نہیں، لیکن اس کا متمیز نصب العین مخصوص حدود کے لحاظ کا متقاضی ہے۔ انسان کی آرزوئے اخلاق شرف انسانیت کی دلیل سہی لیکن اس کی تکمیل کے اپنے تقاضے ہیں۔ ان متمیز و متبائن حدود کا لحاظ نہ رکھا جائے تو فکر میں التباس پیدا ہو کر رہتا ہے۔

مذہبی فکر میں التباس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کسی شخصیت کی ذاتی آرزو پر تشکیل شدہ نظریے کو ہر قسم کی جرح و تنقید سے بالاتر سمجھ کر افراد مذہب، شرک فی النبوۃ کی روش اختیار کرتے ہوئے، فکری جمود کا شکار ہو جاتے ہیں۔ فلسفے کو حق پہنچتا ہے کہ وہ ہر غیر منقد نظریے کو شک کی نظر سے دیکھے۔ اور ایک طالب علم کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ کسی نظریے کو رد کرنے کے بجائے غیر جانبداری سے اس کے مضمرات کا جائزہ لے کر اس کی حیثیت کا تعین کرے۔ تنقید، تنقیص نہیں۔ تنقید ایک منہاج ہے کسی حقیقت یا فضیلت کے مضمرات کو معلوم کرنے کا، جس کے چار مدارج ہیں:-

1- تمیز = یعنی کسی حقیقت یا فضیلت کو مماثل فضائل یا حقائق سے متمیز کرنا۔
2- تعین = اس کی حیثیت کا تعین کرنا۔
3- تضمن = ان شرائط کو بیان کرنا جن پر اس کی صحت کا انحصار ہے۔
4- تحدد = وہ حدود جن کے اندر کوئی فضیلت یا حقیقت واقعیت کی حامل ہے۔

پھر یوں بھی کسی فرد ملت کی عظمت کا معیار اس کا معصوم عن الخطا ہونا نہیں بلکہ اس کے للہیت اور مقاصد دینیہ سے مخلص ہونے میں مضمر ہے۔ علامہ اقبالؒ نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں متقدمین کے موقف کو رد کر کے عملاً ثابت کر دیا کہ ہمیں شخصیت پرستی میں مبتلا ہونے کے بجائے حق کو قبول کرنے کی روش اختیار کرنی چاہیے۔ آپ فرماتے ہیں: "فلسفے میں کوئی بات قطعیت کی مصداق نہیں ہے۔[6] استاد محترم ڈاکٹر برہان احمد فاروقیؒ بایں الفاظ فرماتے ہیں: "فلسفے میں نہ کوئی بات قطعیت کی مصداق ہے نہ کسی (غیر نبی) کی شخصیت۔"[7] بہرحال، فکر اقبال کے ساتھ مخلص ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اقبال کو بھی تنقید سے بالاتر سمجھا جائے نہ آپ کے کسی نظریے کو۔ میری اس طالب علمانہ کوشش کو بے ادبی پر محمول کرنا فکر اقبال کی حقیقی روح کے خلاف ہے۔

مقدمہ

مذہب کیا نہیں ہے؟

انسان اپنے مدرکات کے بالمقابل مختلف قسم کی تمناؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے کہ تمنائیں فطرت انسانی کے بنیادی پہلو ہیں جنہیں صور شعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شعور کی ہر صورت بعض حقائق کو بے نقاب کرتی ہے جو اپنی نوعیت اور اساس کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ آرزوئیں اپنی ماہیت اور نصب العین کے حوالے سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں اور ان کی تکمیل کے لیے ہی علوم مدون ہوتے ہیں جو اپنی نوعیت اور موضوعات کے حوالے سے ایک

دوسرے سے متمیز و مختلف ہوتے ہیں۔ پس' یہ انسانی تمنائیں اپنی ماہیت' نصب العین اور طریقہء تکمیل میں ایک دوسرے سے متمیز اور ممتاز ہیں۔ اگر اس حقیقت کو قبول نہ کیا جائے تو خارجی طور پر نہ سائنس ممکن ہے اور نہ علم مدلل۔ مذہب کا صحیح شعور پیدا کرنے کے لیے ان انسانی آرزوؤں کی ماہیت' نصب العین اور منہاج تکمیل کے مابین واضح امتیاز ازبس ضروری ہے۔ مثلاً' انسان میں جمالیاتی امنگ' حسن و جمال سے لطف اندوز ہونے کا نصب العین لیے ہوئے ہے۔ آرزو یہ ہے کہ انسان کا ظاہر و باطن جمال سے آراستہ ہو جائے۔[8]

آرٹ اور ادب کے ذریعے اس آرزو کی تکمیل کی جاتی ہے' لہٰذا آرٹ کا موضوع جمال ہے۔

ان کا مسئلہ کسی پیکر محسوس یا حسن خیال کی یافت و دریافت یا تخلیق ہے۔

اس آرزو کی تکمیل کے لیے شاعری' مصوری یا عمدہ لفاظی کو ذریعہ بنایا جاتا ہے۔

تکمیل آرزو کی شرط یہ ہے کہ جمالیاتی مسرت کا طلب گار جمال سے متاثر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور پیکر محسوس و متخیل ایسا ہو کہ اثر پذیر ہو سکے۔

بطور فضیلت یا قدر اس لطف اندوزی کی حدود صحت یہ ہیں کہ سامان تسکین مہیا کرنے والے خیال یا پیکر محسوس معنی و بیان میں کسی برتر فضیلت سے متصادم نہ ہوں۔

اسی طرح آرزوئے علم و ادراک حقیقت کے نصب العین میں مضمر ہے۔ اس کی تکمیل دو انداز سے کی جاتی ہے۔ جزوی اور کلی حقیقت کے ادراک کی سعی کے ذریعے۔ جزوی حقیقت کا ادراک سائنس کا وظیفہ ہے اور حقیقت من حیث الکل کو فلسفہ زیر بحث لاتا ہے' یعنی فلسفیانہ جدو جہد کسی ایسے اصول واحد کی تلاش میں مضمر ہے جس سے کثرت عالم کو منتزع کیا جا سکے' اور یوں گویا حقیقت من حیث الکل کے ادراک کی آرزو کی تکمیل کی جاتی ہے۔ حسی افتاد طبع کے مفکر منظورات میں سے کسی شے محسوس کو بطور اصول بروئے کار لا کر کثرت عالم کو اس سے منتزع کرتے ہیں اور عقلی افتاد طبع کے مفکرین کسی ایسے تصور کو جو معقول فی الذہن ہو' بنیاد بنا کر منطقی قضایا کی صورت میں کائنات عالم کو اس اصول اساسی کے تعینات قرار دے کر بزعم خویش تکمیل آرزو کا مداوا کرتے ہیں۔[9]

ہر دو کاوشوں کا مسئلہ حقیقت کو سمجھنا ہے۔

اس جدوجہد کے پیش نظر مسئلہ یہ ہے کہ حقیقت ہے کیا؟

اس کا طریقہ مشاہدہ و تفکر ہے۔

سائنس دان یا فلسفی کا منصب یہ ہے کہ وہ توجیہ و تعلیل کے ذریعے حقیقت کی وضاحت کرے۔

علمی جدوجہد کے مضمرات یہ ہیں کہ ایک طرف ناظر ہو جو عالم کہلائے گا' دوسری طرف منظور جو معلوم ہو۔ ناظر میں منظور کا علم حاصل کرنے کی استعداد ہو اور منظور ایسا ہو کہ ناظر کی استعداد سے اس کا موضوع علم بن سکے۔

چونکہ حقیقت من حیث الکل (ابتداء' انتہاء' طولاً' عرضاً' عمقاً اور غایتاً) ہمارے حواس کا ناقابل انکار منظور نہیں بن سکتی' لہٰذا جدید علمیات کی رو سے صحت کی حدود یہ ہیں کہ جزو کا علم

ممکن ہے اور حقیقت من حیث الکل' یعنی مابعد الطبیعیات بطور علم مدلل ناممکن ہے۔ تاہم نظری فلسفے کے حوالے سے مابعد الطبیعیات (حقیقت من حیث الکل) کے ثبوت کی شرط بھی یہی ہے کہ وہ اصول جس سے کائنات عالم کو منتزع کیا جا رہا ہے' منطقی طور پر ہی سہی' معلوم مطلق کا مصداق ہونا چاہیے۔ اب مذہب علم و جمالیات سے بالکل مختلف فضیلت ہے کیونکہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے یہ عملی تمنا ہے۔ شعور مذہبی دراصل انسان کی وہ امنگ ہے جو حقیقت حقہ (خدا تعالی) کے بالمقابل اس کا تقرب حاصل کرنے کے لیے پیدا ہوتی ہے۔
اس کا مبدء انسان کی بے کسی اور بے بسی ہے۔ انسان اپنی آرزوؤں کی تکمیل کے حوالے سے غور کرتا ہے تو اس پر منکشف ہوتا ہے کہ ایک طرف تو وہ خود ہے' حقیقت سے ہم آہنگ اخلاقی کمال اور مسرت و جمال کی آرزو لیے ہوئے' دوسری طرف کائنات مع اپنی وسعتوں اور فراخیوں کے تیرہ و تار اور معصیت سے لبریز قبیح منظری کے' جو ان اخلاقی' روحانی اور جمالیاتی آرزوؤں کے کامل طور پر پورے ہونے میں سدرہ ہے۔ یہی نہیں بلکہ خود اس کا نفس' اس کی تھوڑی زندگی بھی ان کمالات کے حصول میں مزاحم ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کے حوالے سے بالکل بے یارو مددگار ہے۔ اس کی نجات و کامرانی کی شرط یہ ہے کہ کوئی ایسی ذات ہو جس میں اس کی مدد کرنے کی طاقت اور ارادہ ہو اور وہ اس کی مختصر زندگی میں اس کی کارکردگی کو رحمت اور محبت سے دیکھے' نیز اس کی اخلاقی آرزو کی جدوجہد کو سراہے' مظلوم کی داد رسی کرے اور نیکی کا بدلہ دے۔
عقل و حواس اور وہم و قیاس کی کوئی کوشش ہم کو اس تک نہیں پہنچا سکتی۔ مذہب کا دعویٰ ہے کہ وہ ایسا وجود ہے جسے ہم اپنی استعداد اور سعی سے نہیں پا سکتے لیکن وہ خود ہماری رہنمائی کے لیے اپنی طرف سے پیش قدمی کرتا ہے' لہٰذا:-
اس آرزو کی ماہیت غائی ہے۔
اس کا مسئلہ حقیقت و فضیلت کے فہم یا لطف اندوزی کے بجائے یہ ہے کہ غایات عالیہ کا تحقق کیونکر ہو۔
اس کا طریقہ وحی پر ایمان ہے۔
وحی چونکہ ہدایت (ایصال الی المطلوب) ہے' لہٰذا اس کے اتباع سے انسان کی تمنائیں پوری ہو کر رہیں گی۔
اس عملی تمنا کی تکمیل اس میں مضمر ہے کہ ایک طرف آرزوئے کمال کا حامل انسان ہو جو اپنی بے طاقتی اور بے استطاعتی کے باوجود آرزوئے کمال سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف خدا ہے جو وحی کے ذریعے اپنی ہستی' اپنے کمالات' اپنے فضل' اپنی ہدایت اور اعانت کا یقین دلاتا ہے۔
انسان کی کامرانی کی شرط یہ ہے کہ وحی کے ذریعے ایسی متصف ذات کا اثبات ہو جس سے انسانی احتیاجات تکمیل پذیر ہو کر رہیں۔ مذہب' خدا کی ان صفات کا اثبات کرتا ہے جن کا تعلق انسانی احتیاجات کی تکمیل پذیری سے ہے۔ پس وہ خدا رب ہے' رزاق اور رحمان کیونکہ وہی

فطری ضروریات میں انسان کی مدد کر سکتا ہے۔ ہادی ہے کیونکہ صراط مستقیم پر ہدایت فرماتا ہے۔ وہ غفور الرحیم ہے کیونکہ انسان کو ناقابل برداشت بار گناہ اور گناہوں سے بھری فطرت سے نجات دیتا ہے۔ لیکن وہ اس کی پوری اور حقیقی مدد جب ہی کر سکتا ہے جب واقعات آشکارا و پنہاں اور گزشتہ و آئندہ کو جانتا ہو' لہٰذا وہ سمیع بصیر اور عالم الغیب و الشہادہ ہے۔ وہ قادر اور فعال لما یرید ہے' یعنی ہر اس بات کا کرنے والا ہے جس کا ارادہ کرے۔ لیکن اس کی قدرت کا تقاضا ہے کہ وہ عالم اور انسان کا خالق یعنی عدم محض سے پیدا کرنے والا بھی ہو کیونکہ اگر اشیاء کا وجود اور ان کا وجود میں آنا اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو تو اشیاء کی حقیقت سے اس کی قدرت میں ایک تحدید پیدا ہو جائے گا اور جس غایت کے لیے شعور مذہبی کے اثبات کا داعیہ پیدا ہوتا ہے' وہ پورا نہیں ہو سکے گا۔ پس وہ خالق و باری ہے۔ بیش ازیں اس میں انسان کو اوج کمال پر فائز کرنے کا ارادہ بھی ہونا چاہیے' لہٰذا وہ ذوالفضل العظیم ہو۔ پس اسے خود بھی کامل ہونا چاہیے۔ وہ قدوس ہے اور اس کی مدد فضل محض ہے۔ انسان اس کا مستحق ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ جب انسان اپنی بے بسی اور اس ذات کی قدرت کا اندازہ کرتا ہے تو رعب عبودیت کے جذبے سے معمور ہو جاتا ہے اور اس سے اپنی مدد اور ہدایت کے لیے التجا کرتا ہے۔ وہ معبود حقیقی اور مجیب الدعواۃ' یعنی انسان کی دعاؤں کو قبول کرنے والا ہے' نیز یہ کہ وہ احد ہے اور صمد ہے' یعنی سب سے بے نیاز' اور ہر احتیاج میں اسی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ نیز یہ وہ صفات ہیں جن کا اثبات وحی ہم انسانوں کی نسبت سے کرتی ہے۔ اپنی حقیقت اور کنہ کے اعتبار سے ہم اس کی ذات کو جانتے ہیں نہ صفات کا ادراک کر سکتے ہیں نہ اس کی ذات و صفات کی تمثیل ہے' نہ قیاس' بلکہ اس کی عظمت کا تقاضا ہی یہ ہے کہ انسان کی حقیر استعداد اس کی ذات و صفات کا احاطہ نہیں کر سکتی۔[10]

اگر انسان کو فضل خداوندی کی تلاش کے لیے پیدا کیا گیا ہے تو اسے' خود کو بھی صاحب اختیار ہونا چاہیے۔ حیات بعدالموت اور جنت و دوزخ کا اثبات بھی انسانی کمال کی شرط ہے کیونکہ انسان کا مختصر عرصہ ء زیست بظاہر ان تمناؤں کی تکمیل کو ناکافی محسوس ہوتا ہے' لہٰذا حیات دائمی شرط کمال ٹھہری جس کی تصدیق وحی سے ہو جاتی ہے۔[11]

پھر کائنات بظاہر انسانی تمناؤں سے متصادم نظر آتی ہے' یعنی کائنات کی بالفعل فطرت انسانی مقاصد کے متحقق ہونے سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ لہٰذا ایسا ماحول ہونا چاہیے جہاں نیکی پامال نہ ہو سکے اور ماحول اس سے متصادم نظر بھی نہ آئے۔ مذہب ایک ایسی کائنات کا اثبات کرتا ہے جس سے انسان کی یہ آرزو پوری ہو کر رہے گی اور جزا و سزا کا ایمانی موقف اختیار کرا کے یہ باور کراتا ہے کہ اس دنیا میں جدوجہد کرو' نتیجہ ضرور برآمد ہو کر رہے گا' دنیاوی زندگی رہے نہ رہے۔ للذا مذہب ذات الٰہ' حیات بعدالموت' جزا و سزا' انسان کے مستقل وجود اور اختیار مسلمات کے طور پر قبول کروا کے شعور مذہبی میں مضمر نصب العین کی تکمیل کرتا ہے۔

مذکور ماقبل بحث سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ علم' آرٹ اور مذہب بحیثیت فضائل انسانی کیا معنی رکھتے ہیں اور ایک دوسرے سے کن حوالوں سے منفرد و متمیز ہیں۔ اس بحث کو ایک

بار پھر غور سے پڑھ لیں تاکہ ہرسہ کے امتیازات آپ پر پوری طرح منکشف ہو جائیں اور ہم اس قابل ہو سکیں کہ یہ جائزہ ممکن ہو جائے کہ اقبالؒ نے جو تشکیل جدید میں مذہبی وژن تشکیل دیا ہے، ہم اس کی قدر و قیمت علیٰ حذا فلسفیانہ تنقید کو واضح کر سکیں۔

اب ہم اپنی سہولت کے لیے تین عنوانات کے تحت علامہ کے مذہبی وژن کا انتقادی جائزہ لیں گے :- اولاً" علامہ کے مذہبی وژن کے محرکات۔ اس میں ہم ان محرکات کا مطالعہ کریں گے جن کی بنیاد پر علامہ کو مذہب کی تعبیر نو کی سعی فرمانی پڑی۔ ثانیاً" مذہبی وژن کے محتویات۔ اس حصے میں مذہبی مقولات و مسلمات کے بارے میں علامہ کے ذاتی موقف کا انتقادی جائزہ لیا جائے گا۔ ثالثاً" مذہبی وژن کی اساسیات، یعنی وہ کیا بنیادیں ہیں جن کو علامہ قبول کر کے مذہبی وژن قائم کرتے ہیں۔

علامہ کے مذہبی وژن کے محرکات

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں علامہ کے محرکات یہ ہیں :-

i- فکر جدید کو اسلام کی طرف راغب کرنے کے لیے علوم جدیدہ کا سہارا لیتے ہوئے علمی و سائنسی مقولات میں مذہب کو پیش کرنا۔[12]

ii- سائنس کے نئے اکتشافات کی روشنی میں یہ ثابت کرنا کہ سائنس اور مذہب ہم آہنگ ہیں۔[13]

iii- فلسفے اور شاعری کے حوالے سے واضح کرنا کہ مذہب نہ صرف ان کے موافق ہے بلکہ ہرسہ (فلسفہ، آرٹ اور مذہب) کے مسائل یکساں ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حل مسائل کا منہاج بھی یکساں ہے۔[14]

یہ درحقیقت ایک التباس ہے جو متمیز فضائل کے مابین توارد سے پیدا ہو رہا ہے جس کا مبدء عنصر مشترک کی تلاش ہے۔ درحقیقت ہم عالم خارجی کی جانب آرزوئے ادراک کے حوالے میں دو انداز سے متوجہ ہوتے ہیں، یعنی عالم خارجی میں ہمارے ادراک کے دو محرک ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہم اپنے منظورات کے ان امتیازات کو دریافت کریں جن کی بنا پر وہ اپنا ایک الگ تشخص رکھتے ہیں۔ دوسرا محرک ادراک یہ نقطہء نظر ہے کہ منظورات میں مشترکات کی جستجو کی جائے اور امتیازات سے صرف نظر کیا جائے۔ لیکن یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ التباس سوائے اس کے کسی شے کا نام نہیں ہے کہ ہمارے فہم میں منظورات کے امتیازات کے مابین توارد ہونے لگے۔ خطبات اقبال کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ نے موخرالذکر طریق اپنایا ہے۔ مثلاً مذہب، فلسفہ اور آرٹ کی غایت ایک ہے۔ فکر و وجدان ایک ہیں، شعور نبوت اور شعور ولایت بہ اعتبار ماہیت ایک ہیں۔ حقیقت اور فکر ایک ہیں، خیر و شر ایک ہی کل کے پہلو ہیں، خودی ایک ہی ہے، حد یہ کہ پوری کائنات ایک ہی ذات کا مظہر ہے۔

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، فلسفہ اور مذہب بڑے واضح جداگانہ نصب العین ہیں اور طریق کار

بھی کلیتاً مختلف ہے۔ اگر مذہب کو علمی مقولات کی بنیاد پر سمجھا جانے لگے تو نہ صرف یہ کہ ایک برتر فضیلت کی حیثیت کو کم کر دینے کے مترادف ہے' بلکہ ایمان جو کہ بالواسطہ فضیلت ہے' اس کا بھی انکار ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ انسان کی علمی تمنا قائم ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اگر مذہب اور فلسفے کا مسئلہ ایک ہو تو مذہب کے مسئلے کی حیثیت جیومیٹری کے مسئلے کی ہو کر رہ جائے گی جس کی رو سے کسی ذات حقہ کے فرمودات کے مطابق ڈھلنا اور اپنے اندر تبدیلی پیدا کرنا غیر ضروری ہو جائے گا۔ مذہب اور فلسفے کے نصب العین' یعنی علم و عمل کا امتیاز ملحوظ خاطر ہو تو ان کے مابین تطبیق یا تمثیل کے دعوے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ علم اور عمل کے مضمرات کا شعور پیدا کر کے اس حقیقت کو زیادہ واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے' اور وہ یہ ہیں:-

علم کا موضوع حقیقت محسوس ہے' عمل کا مقصود۔
علم کی ابتداء شک سے ہوتی ہے' عمل کی یقین سے۔
علم کی انتہا یقین پر ہوتی ہے' اور عمل کی رسوخ فی الایمان پر۔
علم کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ کیا ہے' اور عمل کا کہ یہ کیسے ہو گا۔
علم میں ادراک بالحواس اہم ہے' اور عمل میں ارادۂ فعل اہم ہے۔
علم کا بنیادی تصور جبر ہے' اور عمل کا اختیار۔
علم کا وظیفہ توجیہ و تعلیل ہے' اور عمل تخلیق نتائج۔
علم کے مضمرات یہ ہیں کہ ایک طرف ناظر جو عالم کہلائے گا' دوسری طرف منظور ہو جو معلوم متصور ہو گا۔ ناظر میں جاننے کی استعداد ہو اور منظور ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے ادراک میں آ سکے' بخلاف اس کے عمل کے مضمرات یہ ہیں کہ ایک طرف فعال عامل ہو' دوسری طرف مقصود ہو۔ مقصود کے حاصل ہونے کی جدوجہد میں مزاحمت ہو اور عدم صلاحیت کے باوجود اللہ کے فضل سے عطا ہونے والی وحی کے اتباع سے فعال عامل اس مزاحمت کی مزاحمت کرے تو مقصود حاصل ہو کر رہے گا۔[15]

مذہبی وژن کے محتویات

مذہبی مسلمات کے بارے میں علامہ کے موقف کی تفصیل یوں ہے:

i- ذات الٰہیہ کا تصور

یکتا و منفرد: علامہ" انفرادیت کاملہ کا معیار بایں الفاظ بیان کرتے ہیں کہ انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے بحیثیت ایک انا کے۔ فرد کامل کے بارے میں بہرحال یہ کہنا کہ وہ دوسروں سے بایں معنی الگ تھلگ ہے' قرآن حکیم کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ لہٰذا ہم اس کا تصور کریں گے تو یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کی ذات توالد و تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے۔[16] مگر فرد کے تصور میں انفرادیت کاملہ کسی طور پر بھی شخصیت پر دلالت نہیں

کرتی۔ آپ غور سے دیکھیں تو انفرادیت کا رجحان ہر شے میں موجود ہے' باوجود اس کے شخصیت کا تصور ان میں نہیں پایا جاتا۔ شخصیت کیا ہے؟ یہ اپنے بارے میں شعور ہے کہ میں ہر دوسری شے کا غیر ہوں۔ اور جس کا تحقق اس کے ایسے عمل سے ہوتا ہے جو اس کی خود مختاریت کو واضح کرتا ہو' یعنی فضل بلا استحقاق عطا کرنا۔ علامہ کے نزدیک انا مطلق مرتکز بالذات ہے مگر ایسی ہستی کا اثبات نہ تو ہماری مذہبی ضرورت کے لیے کافی ہے اور نہ ہی فلسفیانہ طور پر اس کا کوئی جواز بنتا ہے۔ انفرادیت کا یہ اصول ہر حیاتی وحدت پر صادق آتا ہے جس کی خودروی شعوری نہیں ہوتی۔اور علامہ اس سے گریز ہی کریں گے کہ ذات ایسی کی نسبت غیر شعور ہستی کا تصور پیدا کیا' مگر ان کے دعوے میں جس ہستی کا اثبات ہوتا ہے' وہ فقط ایک حیاتیاتی وحدت ہے' اور کچھ نہیں ہے۔ علامہ دراصل انفرادیت سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اس کے مدمقابل کوئی نہیں ہے حتیٰ کہ زمان بھی۔ لیکن اس کی انفرادیت مذہبی احتیاجات کے لیے ناکافی ہے۔ اس سے مجمع جمیع صفات کمال ذات کا متحقق ہونا ہرگز واضح نہیں ہوتا۔[17]

ii- لاانتہائیت

اصل میں چونکہ انتہائیت سے انفرادیت میں التباس پیدا ہو سکتا تھا' لہذا علامہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ حقیقت حقہ لاانتہا تو ہے لیکن اس کا حدود و قیود سے بالاتر ہونا بہ ایں معنی ہے کہ اس کے ماوراء کچھ نہیں۔ اس کے مدمقابل نہ زمان ہے نہ مکان۔ اس کی لاانتہائیت اس کی ذات میں پنہاں امکانات میں مضمر ہے جن سے اس تخلیقی فعالیت کا اظہار ہو رہا ہے۔ وہ لامتناہی ہے تو ان معنی میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے وہ امکانات جو اس کے اندرون وجود مضمر ہیں' وہ لامحدود ہیں' اور یہ کائنات ان کا جزوی مظہر ہے۔[18]

علامہ کے اس موقف کی بنا دراصل مذہبی مسلمات کو ریاضیاتی مقولات کے حوالے سمجھنا اور ان کے مابین اشتراک پیدا کرنا ہے۔انتہا و لاانتہا ریاضی کے معقولات ہیں،مذہب جن لاانتہا صفات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے اثبات کرتا ہے وہ کمیتی' مکانی' زمانی مقولات محتاج نہیں بلکہ ان سے انسان کی احتیاجات وابستہ ہیں اور انسان کی حقیر استعداد اس کا احاطہ نہیں کر سکتی لیکن اس حوالے سے علامہ کا ذہن نہ اس طرف متوجہ ہوتا ہے نہ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں' بلکہ حد یہ ہے کہ بالقوہ کہہ کر اس کی فعلیت کو مقید کر دیتے ہیں۔

iii- خلاقیت

خدا خلاق عالم ہے اور تخلیق اس کا عمل ہے جس کے پیچھے انکشاف ذات کی آرزو سرگرم عمل ہے' یعنی خدا تخلیق کے ذریعے اپنی ذات کو منکشف کر رہا ہے۔ حقیقت کائنات کے حوالے سے علامہ کا موقف یہ ہے کہ یہ چیز اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک انا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ "حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک انا ہی کے کرنا چاہیے' اس لیے میرے نزدیک انانیت مطلقہ سے انیتوں ہی کا

ظہور ہوتا ہے..... گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کار فرمائی سے ' سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے کچھ نہیں ' لہٰذا قدرت ایسہ ہر جوہر خواہ اس کا درجہ ء ہستی پست ہو یا بلند اپنی ماہیت میں ایک انا ہے.... بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں "خودی" کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے۔ مزید فرماتے ہیں یہ کائنات نہ از خود قائم ہے اور نہ ہی خدا کا غیر۔ وہ ذات (خدا) ہرشے پر محیط ہے۔

(تشکیل جدید ص 85'86)

نہ زمان ہے نہ مکان

زمانے کے حوالے سے علامہ فرماتے ہیں ' زمانہ بھی حقیقت مطلقہ کا جزولاینفک ہے لیکن حقیقی زمان ' زمان متسلسل نہیں جس میں ماضی ' حال اور مستقبل کا امتیاز ناگزیر ہے۔ ہم اس کو استدام محض یعنی تغیر بے تواتر ہی ٹھہرائیں گے۔

اگر خدا کی خلاقیت انکشاف ذات میں مضمر ہے اور اس سے انیتوں ہی کا ظہور ہوتا ہو تو جس غایت کے لیے مذہب نے اس کا اثبات کیا تھا ' اس کی نفی ہی نہیں ہو جاتی بلکہ اس کی احتیاج ہی ساقط ہو جاتی ہے۔ چونکہ مذہب اس کا اثبات اس کی احتیاج کے لیے نہیں کرتا بلکہ انسانی احتیاجات کا تقاضا ہے کہ خدا ہو ' پھر چونکہ تخلیق مذہبی مقولہ ہونے کے حوالے سے ایسے عمل پر دلالت کرتا ہے جو عدم محض سے کسی شے کو وجود عطا کرتا ہے ' اور اگر کائنات خود ذات ایہ ہی کے ظہور کا نام ہے تو واضح سی بات یہ ہے کہ یہ کائنات ذات ایہ سے صادر ہو رہی ہے نہ کہ عدم محض ہے ' یہ تو مذہب کا انکار ہے۔ عقلی طور پر عدم محض سے تخلیق متصور ہو ہی نہیں سکتی ' کیونکہ عقل کے نزدیک کسی چیز کے انتزاع کے لیے ضروری ہے کہ کوئی تصور یا وجود خارجی ہو جس سے کسی چیز کو منتزع کیا جا سکے۔ لاشے سے لاشے ہی منتزع ہوگی۔ اگر علامہ غیر شعوری طور پر عقل کی تحدیدات کا لحاظ نہیں فرما رہے تو سمجھنا چاہیے کہ عدم محض سے ' عقلاً" تخلیق بایں طور متصور ہو سکتی ہے کہ اللہ پاک جب کسی شے کی تخلیق کا ارادہ فرماتا ہے تو (شے جس کا مادہ شاء ہے) اس کا تصور کلی فرماتا ہے ' پھر اس کو تمثل عطا فرماتا ہے۔ یہ ابھی تک تصور بہ تمثل ہے۔ پھر اللہ پاک اس تمثل کو زمان و مکان قائم فرما کر جزوی کے خواص عطا کر کے منظوریت کی صفت عطا کرتا ہے قوانین طبعی کے تابع فرما دیتا ہے۔ یوں عالم خارجی طبعی وجود میں آ جاتا ہے۔ پھر اس کے ایک حصے کو نمو کی خاصیت عطا فرماتا ہے اور قانون ارتقاء کے تابع فرما دیتا ہے۔ یوں عالم نامی وجود میں آ جاتا ہے۔ پھر عالم نامی کے ایک حصے کو شعور عطا فرما کر اسے غائی علیت کے قانون کے تابع فرما دیتا ہے تو عالم حیوانی وجود میں آ جاتا ہے۔ پھر اس کے ایک حصے کو خود شعوری یعنی شعور کا شعور عطا فرماتا ہے اور بااختیار ارادے کے تابع فرما دیتا ہے۔ لیکن علامہ نہ تو کائنات کے مدارج کا لحاظ رکھ رہے ہیں اور نہ ہی انسانی اختیار ان کے پیش نظر ہے۔ "خودی" کی ان کے ہاں تعریف یہ ہے کہ

ایسی ذات جس میں اپنے عمل کو متعین کرنے کی صلاحیت ہو۔ اب اگر ہر کہیں اناؤں (خودیوں) ہی کا ظہور ہو رہا ہے تو عالم طبعی کی نفی ہو کر رہے گی جو سوفسطائیت ہے۔

زمان کا تصور جو علامہ نے پیش فرمایا ہے' وہ اس لحاظ سے ناقابل فہم ہے کہ زمانے کا جوہر بہرحال اس کا تسلسل ہے۔ وہ زمانہ جہاں تسلسل نہ ہو' ایک ذہنی تصور تو ہو سکتا ہے لیکن جس کی واقعیت کسی طور پر بھی ثابت نہیں کی جا سکتی۔ پھر چونکہ علامہ کا خیال ہے کہ کائنات خدا کا عمل ہے اور شی نہیں ہے' اور عمل کے لیے زمانے کا ہونا ضروری ہے' اس لیے وہ اجزا یا سیلان کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ وہ سیلان وقت کو "اب" (Real now) سے بدلنا چاہتے ہیں اور وقت کے اس ٹھہراؤ کو جو اس "حقیقی اب" سے پیدا ہو رہا ہے' اس سیلان سے بدلنے کے خواہاں۔ یہ بذاتہ متناقض تصور ہے۔ علاوہ ازیں اگر وقت خدا تعالیٰ کے تعلق میں اجزا سے عاری ہے تو قرآن پاک نے ذات الٰہیہ کے بارے میں یہ جو بیان کیا ہے کہ وہ عالم غائب و شہادت ہے' بالکل ہی لایعنی ہو جاتا ہے۔ اندریں صورت زمانے کے بارے میں علامہ کا بصیرت کو قبول کرنا آسان نہیں ہے۔

iv- علم الٰہی

علامہ فرماتے ہیں' خدا تعالیٰ علیم و بصیر ہے لیکن فعل علم' فعل تخلیق کا مترادف ہے۔ خدا کا علم ایک انفعالی سے ہمہ دانی نہیں بلکہ کلی ادراک ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے جس میں سارا عالم تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں' بلاواسطہ اور بطور ایک دوامی آن کے اس کے علم میں آ جاتا ہے۔ مگر یہ علم جو عمل تخلیق کے مترادف ہے' ایسا علم ہے جو اپنے منظور کا خود ہی خلاق ہے۔ اندریں صورت ماننا پڑے گا کہ علم ادراک عالم ہونے کی بجائے خلاق عالم ہے۔ اندریں صورت اسے علم کیونکر کہا جا سکتا ہے۔ پھر وہ علم جو عندالعقل حاصل ہو کسی بابصیرت ہستی کا تو ہرگز نہیں ہو گا۔ ہم انسان اپنے عمل سے قبل اپنے مقصود اور دیگر مضمرات سے باخبر ہوتے ہیں' اور یہ فقط حیوان ہی ہے جو انسان سے نچلے درجے کی مخلوق ہے جسے عمل کے وقت ہی اس کا علم ہوتا ہے۔ ایک ایسی ہستی جو اپنے معلوم کو اس وقت تخلیق کرے جب وہ اس کے علم میں آئے' انسان کے ساتھ اس کا کوئی رابطہ ہو ہی نہیں سکتا' اور اس طرح مذہب نے جس ذات الٰہیہ کا تصور دیا ہے' علامہ کے تصور الٰہ سے تقریباً" متصادم ہے کیونکہ ذات الٰہیہ کا وہ تصور جو قرآن پاک میں بیان کیا گیا ہے' وہ حاضر و غائب سب سے باخبر ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ وہ تمام حقائق علم الٰہی میں غیر معین امکانات کی طرح ہیں مگر غیر معین امکان "علم" کے دائرے میں آتا ہی کہاں ہے! حتیٰ کہ غیر معین امکان کا تصور کرنا ہمارے لیے ممکن ہی نہیں۔ اور یہ سمجھنا تو اور دشوار ہے کہ وہ ہے بھی علم الٰہی میں اور معین بھی نہیں ہے۔

v- ذات حقہ کا عرفان

علامہ اقبال کے نزدیک ذات حقہ کا ادراک وجدان کے ذریعے ممکن ہے اور وجدان عقل

نظری (فکر) ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔
اولاً تو شعور علمی کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ Form انتقادی علمیات کی رو سے عقل کا ایسا ادراک جس کی خارجی صحت کا ثبوت حواس فراہم نہ کریں وہ خیال' مفروضہ یا رائے تو ہو سکتا ہے لیکن علم مدلل نہیں کہ اس کی تصدیق ضروری ہو۔ پھر مذہب کے حوالے سے غور کریں تو واضح ہو گا کہ یہ موقف وحی الٰہی کے سرتا سرخلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لایحیطون به علما یعنی انسان اپنے علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ پھر شعوری مذہبی بنیاد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ وہ ذات جو انسان کو فائز المرام کرسکنے کی صفات سے متصف ہے' اسے اس سے بالاتر ہونا چاہیے کہ انسان کی حقیر استعداد علم اس کا احاطہ کر سکے۔[19]

اختیار (Freedom)

اختیار کے بارے میں علامہ کا موقف حیران کن حد تک دلچسپ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مختار کامل ہے' لیکن تخلیق کائنات کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ذات ابدیہ کے انکشاف کا عمل ہے جو ظاہر ہے ایک داخلی تقاضے کے باعث ہے جو انکشاف کا محرک ہے۔ اندریں صورت عمل تخلیق درحقیقت ایک داخلی علت کی وجہ سے ہے اور وہ اختیار جو کسی داخلی یا خارجی محرک کا نتیجہ ہو ہمارے لیے ناقابل فہم ہے۔[20]
بظاہر علامہ فرماتے ہیں کہ خدا نے ایسی ایغوؤں کے ظہور سے جو اپنے اعمال و افعال کی خود ذمہ دار ہیں یعنی انسان' اپنی آزادی کی خود حد قائم کر لی ہے' اور ایسا خدا جس کے لیے انسان ایک خطرہ ہو' مذہبی شعور کو کسی طرح مطمئن نہیں کر سکتا۔
انسان کے بارے میں علامہ کا موقف اختیار باری تعالیٰ سے بھی زیادہ حیران کن ہے۔ وہ قبول کرتے ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے۔ وہ خلیفتہ اللہ فی الارض ہے۔ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے۔ لیکن یہ تمام خصائص جس خصوصیت یعنی حق کی ارادی جدوجہد سے وابستہ ہیں اس (یعنی اختیار) کو از خود حرکت سے تعبیر کرتے ہیں۔ علامہ کی مجبوری یہ ہے کہ عقلی مسلمات کی بنیاد پر تخلیق کا وہ ایک ایسا نظریہ قائم کر چکے ہیں کہ کبھی مذہبی مسلمات کو قربان کر کے آگے بڑھتے ہیں اور جب انہیں اس کا ادراک ہوتا ہے تو ایک ایسی تطبیق پیش کرتے ہیں جس سے نہ تو علمی معقولات کی صحت باقی رہتی ہے اور نہ ہی مذہبی وژن باقی رہتا ہے' اور کبھی دو ایسے متناقض تصورات کو جمع کرنے کی سعی کرتے ہیں جو بداہتاً" ایک دوسرے کی نفی کر رہے ہوتے ہیں۔
وہ فرماتے ہیں' انسان چونکہ اپنے اعمال و افعال کا خود ذمہ دار ہے' لہٰذا وہ صاحب اختیار ہے۔ مگر کائنات کا جو تصور وہ قائم کر چکے ہیں' اس میں انسان کا اختیار باقی رہتا نظر نہیں آتا کہ خود انسان کیا پوری کائنات ہی ایک انائے مطلق کا عمل ہے۔ اس کی تمام تر ذمہ داری تو اسی عامل پر ہی ہو گی جس کا یہ کائنات عمل ہے۔ انسان ہو یا کائنات' اس نظریے کے حوالے سے ایک عمل کی صورت منظور (Objective Form) ہے اس لیے کائنات میں خیر ہو یا شر' وہ درحقیقت خدا کی

کار فرمائی ہے۔ اندریں صورت انسان میں خیر و شر اس کے اپنے عمل سے منسوب نہیں ہو سکتے۔ تو انسان کا اختیار کیسا؟

ایمانیات کی حیاتیاتی تعبیر اور تصور وحی

وحی کے بارے میں علامہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک فطری اور مشترک استعداد ہے۔ لیکن اس موقف کو مان لینے سے اجرائے نبوت کے اثبات کا میلان پیدا ہوتا ہے جو کہ اسلامی عقائد کے تناظر میں کسی طور پر قابل قبول نہیں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بعد (اللہ بہتر جانتا ہے کہ اس نے کسے نبوت سونپنی ہے' نیز ماکان بشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا" فیوحی باذنہ مایشاء[21] کے بعد اس موقف کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ علامہ اقبال" ایمانیات کی حیاتیاتی تعبیر کے لیے آغاز یوں کرتے ہیں کہ اسلامی نظریہ ء تقدیر کچھ اخلاقی ہے اور کچھ حیاتیاتی اور پھر برزخ کو ذریعہ بناتے ہوئے جہد للبقاء کے حیاتیاتی مابعد الطبیعاتی نظریئے کی تشکیل فرماتے ہیں۔ علامہ ارشاد فرماتے ہیں زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہا مواقع میسر آتے ہیں' اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے کہ اسے اپنے افعال و اعمال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے۔ اعمال کا نتیجہ نہ دکھ ہے نہ درد' اعمال یا تو خودی کو سزا دیتے ہیں یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا..... لہٰذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں' اس کے حصول کا دار و مدار ہی اس مسلسل جدوجہد پر ہے... لہٰذا خودی نے عمل اور سعی کی بدولت اگر اسی زندگی میں اتنا استحکام پیدا کر لیا ہے کہ موت کے صدمے سے محفوظ رہے تو موت کو بھی ایک راستہ تصور کرنا چاہیے جس کو قرآن پاک نے برزخ کہا ہے.... دراصل بعث بعد الموت خارجی حادثہ نہیں' یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتیاتی عمل کی تکمیل ہے۔[22]

مگر اس تصور سے' جو علامہ نے تشکیل دیا ہے' نہ تو کوئی عملی ضرورت وابستہ ہے اور نہ ہی مذہبی احتیاج' بلکہ یہ تو حیاتیاتی مقولات کی بنیاد پر ایک مابعد الطبیعیات ہی ہے۔ اسے نظریہ ء ارتقاء کا طلسم کہیئے یا بقائے دوام کی داستان جس کی اساس انسانی استعداد پر ہے اور فضل خداوندی پر نہیں ہے۔ معلوم یوں ہوتا ہے کہ جس طرح عقلی بنیادوں پر عدم محض سے تخلیق متصور نہیں ہو سکتی' انسان کے فنا ہو جانے کے بعد عدم سے بعثت ثانیہ (حیات بعد الموت) کا تصور بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ پس' یہ عقلی ضرورت ٹھہری نہ کہ ایمانی تقاضا!

جنت' دوزخ مقامات نہیں

جنت' دوزخ کے متعلق علامہ فرماتے ہیں' یہ خودی کے احوال ہیں' مقامات یعنی کسی جگہ کے نام نہیں۔ دوزخ بحیثیت انسان' انسان کے اندر اپنی ناکامی کا درد انگیز احساس ہے' بہشت کا مطلب ہے فنا' اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبہ حاصل کرنا اور کامرانی کی مسرت۔[23]

اگر جنت' دوزخ مقامات نہ ہوں تو انسان کے اندر نیکی کی خاطر جان دینے کا جذبہ پیدا ہوتا

ہے نہ یہ یقین کہ آخر کار نیکی کامیاب ہو گی' یہی وجہ ہے کہ ظالموں اور غاصبوں کے علاوہ ہر شخص کے اعماق ضمیر میں یہ آرزو مضمر ہے کہ نیکی کا ضرور اجر ہونا چاہیے اور برائی کو ضرور اپنے انجام پر پہنچنا چاہیے۔ پھر قرآن حکیم میں واضح طور پر بیان فرما دیا گیا ہے کہ جنت اور دوزخ کیفیات نہیں' مقامات ہیں۔ "ارشاد باری ہے: ان المتقین فی جنت و عیون و مقام کریم" بلکہ ان مقامات کی تفصیل بھی بیان کی ہے۔ نیز احادیث طیبہ سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ جنت اور دوزخ محض کیفیات نہیں بلکہ مقامات ہیں۔

اساس تعبیر اور اس کا انتقادی جائزہ

علامہ اقبالؒ کی مذہبی تعبیر کی اساس یہ ہے کہ وہ وجدان (مذہبی واردات) کو حقیقت حقہ کے علم کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ اس مسئلے سے ابتدا کرتے ہیں کہ قلب (فواد) یا وجدان ایک باطنی بصیرت ہے جو ہمیں حقیقت کے ایسے پہلوؤں کے قریب کر دیتی ہے جو ادراک حسی پر منکشف نہیں ہو سکتے۔ ان کے نزدیک فواد (وجدان) ایک ایسی استعداد ہے جس کی رودادوں کی اگر باقاعدہ تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ وہ مزید فرماتے ہیں' اسے کوئی مخصوص پوشیدہ قوت نہ سمجھنا چاہیے' یہ تو حقیقت پر غور کرنے کا ایک انداز ہے جس میں "حس" اپنے وظائف اعضاء کے مفہوم کی حیثیت سے کوئی عمل نہیں کرتا۔

علامہ فرماتے ہیں' قرآن حکیم کی روح فلسفہ ء یونان کے خلاف ہے۔ قرآن حکیم کی روح حسی ہے۔ یہی وجہ ہے قرآن حکیم نے اختلاف لیل و نہار پر بہت زور دیا ہے۔ اس سے علامہ دراصل بذریعہ "وجدان" یہ ثابت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ محسوس ہی "منتہائے حقیقت" ہے' یعنی یہ کہ حقیقت حقہ ہمارے ادراک کا ناقابل انکار منظور بن سکتی ہے۔ پھر علامہ' وجدان (حس باطنی) کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ یہ عقل سے مختلف نہیں بلکہ عقل ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔

علامہ اقبالؒ کے نزدیک صوفیانہ واردات اور پیغمبرانہ وحی میں مدارج کا فرق ہے' ماہیت کا نہیں' بلکہ وہ تو پیغمبرانہ وحی کو ایک فطری واقعہ اور زندگی کا خاصہ تصور کرتے ہیں' وہ فرماتے ہیں " ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنی حدود سے تجاوز کر جاتی ہیں...... قرآن مجید نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے' اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصہ ء حیات ہے' اور ایسے ہی عام جیسے عام زندگی۔"

اگر علامہ کی اس تعبیر کا انتقادی جائزہ لیں تو واضح ہو گا کہ اس کا مبدء کشف کی غلط تعبیر نیز حسی اور عقلی ادراک کے مابین امتیازات سے صرف نظر ہو جانا ہے۔

علامہ کشف کو قرآن حکیم کی اصطلاح "فواد" سے بدل کر اسلامی نقطہ ء نظر سے اس کی استعداد علم کو ثابت کرنا چاہتے ہیں' لیکن قرآن حکیم کا مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ قلب یا فواد کو کسی جگہ بھی حقیقت حقہ کے علم کا ذریعہ نہیں ٹھہرایا گیا۔

ذہن نشین رہے کہ حواس کی مدد کے بغیر بذریعہ کشف مکانی و زمانی طور پر موجود کسی ایسی چیز کا ادراک تو ہو سکتا ہے جو ناظر کے سامنے نہ ہو' مثلاً مکانی طور پر سینکڑوں میل کی مسافت پر وقوع پذیر ہونے والا واقعہ صاحب کشف کے ادراک میں آ سکتا ہے یا زمانی طور پر غیر موجود' مثلاً مستقبل میں رونما ہونے والے واقعے کا صاحب کشف کو ادراک ہو جائے یا بغیر اظہار کے کسی کے مافی الضمیر کا حال معلوم ہو جائے' غور کرنے سے پتہ چلے گا کہ یہ تمام صورتیں ایسی ہیں جہاں حواس ذریعہ ء علم بن تو سکتے تھے لیکن بنے نہیں' لیکن وہ ذات جہاں حواس ذریعہ ء علم بن ہی نہ سکتے ہوں' وہاں یہ موقف اختیار کرنا کہ اس کا مشاہدہ ممکن ہے' کشف کی حدود سے تجاوز کرنا ہو گا۔

پھر صوفیانہ واردات کی نسبت کیا شیخ احمد سرہندی حضرت مجدد الف ثانیؒ جیسے عظیم الرتبت صوفی کی شہادت جن کی تحریر علامہ اقبال بطور سند نقل فرماتے ہیں' قابل قبول نہیں ہونی چاہیے؟ وہ تو اس امکان کی کہ خدا کو وجدان کے ذریعے پایا جا سکتا ہے' شدت سے نفی کرتے ہیں اور فرماتے ہیں یہ خود فریبی ہے' مغالطہ ہے اور اپنے نتیجے کی نسبت ان الفاظ میں مصر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے تمام اسماء و صفات سے ماوراء ہے جن کا احاطہ ہم کر سکتے ہیں۔ وہ تمام تعینات ظہور و بطون اور بروز و کمون کی نسبتوں سے ماوراء ہے... تمام صوفیانہ وجدان و واردات' ہر محسوس و منقول' بلکہ ہر تصور و تخیل میں آ سکنے سے ماوراء ہے۔ اللہ وراء الوراء' ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء۔[24]

وجدان کو حس باطن کہہ کر اقبال استدلال یہ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم کی روح حسی ہے۔ زاں بعد کہتے ہیں وجدان عقل ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ اب علامہ نہ تو حسیت کے حقیقی مفہوم کا لحاظ رکھ رہے ہیں نہ مدرکات عقل و حواس کے مابین امتیازات کا۔ تحقیق بالحق کے قرآنی تصور کا مطالعہ کرنے سے متبادر ہوتا ہے کہ قرآن حکیم کو مدرکات حواس اور ان میں غور و فکر کرنے کے لیے اصرار اس لیے ہے کہ وہ سوفسطائی اور مایوسی پر مبنی اس تصور کی نفی کرنا چاہتا ہے جس کی رو سے کائنات مایا یا سراب ہے۔ اب اگر اس طرح کا تصور ہو تو نہ علم حقیقی ممکن ہو گا نہ عمل و اخلاق کی گنجائش' اس سے یہ سمجھنا کہ ادراک بالحواس ہمیں حقیقت حقہ تک رسائی کروا دیتا ہے' ایک خودساختہ تعبیر ہے۔[25]

پھر اگر حقیقت حقہ کے ادراک کا ذریعہ وجدان ہو' اور وجدان عقل نظری کی ترقی یافتہ شکل تو اس ادراک کی خارجی صداقت پر اصرار نہیں کیا جا سکتا' اس لیے کہ عقل نظری کا ادراک ذہنی ہوتا ہے خارجی نہیں۔ اب اگر علامہ کے ان دونوں مقدمات کو ملا کر دیکھیں الف۔ "قرآن حکیم کی روح حسی ہے" ب۔ اور حقیقت حقہ کا ادراک عقل نظری کی ترقی یافتہ شکل کے ذریعے ممکن ہے' اور ایک فلسفے کا طالب علم جانتا ہے کہ مدرک بالحواس اور مدرک بالعقل کے خصائص ایک دوسرے سے بالکل متمایز ہی نہیں متضاد ہیں' تو علامہ کی یہ تعبیر باہمی تناقض کا شکار محسوس ہو گی۔

وجدان کی اہلیت کے لیے استدلال

علامہؒ وجدان کے ذریعے حقیقت حقہ کے قابل ادراک ہونے کی دلیل ابن صیاد کا رسول

اکرمؐ کا جائزہ قرار دیتے ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد کا جائزہ لیا جس کی تفصیل اس طرح ہے: ابن صیاد مدینے کے ایک یہودی خاندان کا فرد تھا۔ وہ جادو اور کہانت کے فن میں خوب تربیت یافتہ تھا۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، عمر بن الخطاب اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ اس کے پاس تشریف لے گئے۔ انہوں نے اسے بنو مغالہ کے گھر بچوں کے ساتھ کھیلتے ہوئے پایا........ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے اس کی پیٹھ ٹھونکی، اس کو متوجہ کر کے اس سے چند سوالات کیے (مثلاً) کیا تم میرے رسول برحق ہونے کی گواہی دیتے ہو؟ اور اپنے دل میں سورہ دخان کی دسویں آیت (وہ دن جس دن آسمان دھواں ہو جائے گا) رکھ کے اس سے دریافت فرمایا کہ "میرے دل کی پوشیدہ بات بتاؤ" نیز رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دریافت فرمایا کہ تم کیا دیکھتے ہو۔ اس نے کہا جو کچھ میری سمجھ میں آتا ہے، وہ کچھ سچ ہوتا ہے اور کچھ جھوٹ۔ حضور علیہ السلام نے اس سے فرمایا کہ تمہارا معاملہ خلط ہو گیا ہے۔[26]

علامہ اس سے یہ ثابت کرنے کی سعی فرماتے ہیں کہ وجدان حقیقت حقہ کے ادراک کا ذریعہ ہے۔ اگر علامہ اس وجدان کے محتویات پر غور فرماتے تو ان پر واضح ہو جاتا کہ اس قسم کے کشف کو حقیقت حقہ کے علم کا ذریعہ نہیں بنایا جا سکتا اور یہ کہ غیر نبی کے کشف کی حدود صحت ہی یہ ہیں کہ وہ خداتعالیٰ کے علم کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ اگر ماورائی حقائق پر ایمان لانے کے بجائے ان کی بابت یہ موقف اختیار کیا جائے کہ ہم اپنے ذاتی علم سے ان کا ادراک کر سکتے ہیں تو احتیاج وحی ساقط ہو جاتی ہے۔

مذہبی واردات کی صحت کا معیار

آپ باطنی واردات کی صحت کے لیے دو معیار متعین کرتے ہیں = الف۔ عملی :- واردات کو ان کی اصل (Root) کے بجائے نتیجے سے پرکھا جائے۔ب: علمی :- حقیقت کی ماہیت اصلی کی جیسی کہ وہ مذہبی واردات (وجدان) سے منکشف ہوتی ہے، توثیق علم کی دوسری صورتوں کی طرح مشاہدات سے کی جائے، کیونکہ ہم ایسا کر سکتے ہیں۔

یہ معیار خرق عادت (Uccult Phenomeno) یعنی زمانی مکانی طور پر غائب واقعات و احوال کے لیے تو درست ہے لیکن حقیقت حقہ اور نبی کی باطنی واردات (وحی) کے حوالے سے یہ نقطہ نظر اسلامی تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔

اصل میں اس التباس کا مبنیٰ بھی واردات صوفی اور نبی کی واردات میں فرق نہ کرنا ہے۔ وحی پر ایمان لانا ضروری ہے۔ نبوت بذل محض اور عطائے خداوندی ہے، انسان کی ذاتی استعداد نہیں۔ پھر اگر نبی کو بھی اپنی واردات (وحی) کی بابت شک ہوتا تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ابوطالب کو یہ جواب کبھی نہ دیتے جب انہوں نے کفار کے ایما پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی دعوت سے باز رہنے کی ترغیب دی تھی۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا

چچا، خدا کی قسم! اگر وہ میرے ایک ہاتھ پر سورج اور دوسرے پر چاند رکھ دیں کہ میں اپنی دعوت سے دست بردار ہو جاؤں تو بھی میں اس وقت تک دعوت دیتا رہوں گا تا آنکہ بفضل الٰہی کامیاب نہ ہو جاؤں یا اس کی جدوجہد میں فنا نہ ہو جاؤں۔

عظمت اقبال کا معیار

انسان کا فکری ارتقاء اقدام و خطا (Trial and Error) کے حوالے سے ہوتا ہے، یعنی آدمی پہلے کسی ولولے کے تحت ایک موقف اختیار کرتا ہے، پھر اس پر اپنی خامی واضح ہوتی ہے تو دوسرا موقف اختیار کرتا ہے تا آنکہ اس کو ادراک کامل نصیب ہوتا ہے۔ فکری ارتقاء کا یہی عمل ہے جس کو ہیگل جدلیت سے تعبیر کرتا ہے، اور استاد محترم ڈاکٹر برھان احمد فاروقیؒ قانون نشوونما سے موسوم فرماتے ہیں۔ علامہ کے اس مذہبی وژن کو ان کی فکر کا انتہائی عروج سمجھنا غلط ہے۔ یہاں مذہبی فکر کی برتری ان کا محرک ہے۔ اور ان کے نزدیک یہ برتری اس میں مضمر ہے کہ فکر جدید کو یہ باور کروایا جائے کہ جن اصطلاحوں میں وہ غور کرتے ہیں، اسلام ان سے متصادم نہیں۔ اپنی اس روش کو اپنا کر بھی وہ اسلام کے چشمہ صافی سے اپنے دلوں کو سیراب کر سکتے ہیں۔

لیکن محسوس ہوتا ہے کہ علامہ پر واضح ہو گیا تھا کہ علم نہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس پر اعتماد کر کے عقل و خرد کو قربان کر دینا زیادہ فضیلت و اہمیت کا حامل ہے، اسی لیے اپنی فکر کے انتہائی عروج پر پہنچ کے وہ فرماتے ہیں۔

مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبیست

یہ گویا فکر اقبال کی صحت کو پرکھنے کا معیار ہے، اور جو بات اقبال کے قائم کردہ اس معیار کے مطابق نہیں، وہ چونکہ ان کے لیے بھی قابل اعتماد نہیں، لہٰذا ہمارے لیے بھی لائق التفات نہیں ہو سکتی!

حوالہ جات

1- Philosophy - a Critique by S.Z.Hassan

2- Realism - by S.Z.Hassan

-3 علم عمل و علم مدال (منہاج القرآن) از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی (غیر مطبوعہ)

-4 منہاج القرآن از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

-5 علمیات کے موضوع کی تکمیل از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ترتیب از خضر یٰسین (غ۔م)

-6 دیباچہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" از علامہ اقبالؒ (ترجمہ)

-7 تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی تنقید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی (غیر مطبوعہ)

-8 منہاج القرآن ص 57 از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

-9 حضرت مجدد الف ثانیؒ کا نظریہ توحید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی۔

10- The Mujaddid's Conception of Towhid By Dr. Faruqi

-11 منہاج القرآن از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

-12 تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ نمبر 1

-13 تشکیل جدید کا دیباچہ

-14 دیکھیے خطبات اقبال۔

-15 منہاج القرآن ص 72، 73 از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

-16 تشکیل جدید ص 95، 96 از علامہ اقبالؒ

-17 تشکیل جدید کی تنقید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ص 44- (غیر مطبوعہ)

-18 تشکیل جدید ص 99 از علامہ اقبال

19- The Mujaddid's Conception of Towhid By Dr. Faruqi

-20 تشکیل جدید کی تنقید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

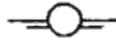
-21 القرآن

-22 تشکیل جدید ص 180، 181، 182 خطبہ نمبر 4- از علامہ اقبال

-23 تشکیل جدید ص 185 " نیز ڈاکٹر فاروقی کی علامہ کی تشکیل جدید پر تنقید ملاحظہ ہو ص 60، 61- (غیر مطبوعہ)

-24 دیکھیے مکتوبات امام ربانیؒ۔

-25 علامہ کے خطبات کی تنقید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

-26 مشکوٰۃ المصابیح۔

اسلامی ثقافت کی روح اور اقبالؒ

ڈاکٹر رحیم بخش شاہین

انگریزی لفظ Culture اور اس کا مترادف لفظ ثقافت بہت ابہام لیے ہوئے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لفظ بہت سطحی اور محدود معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ اس کا اطلاق اکثر و بیشتر حالات میں رقص و سرود پر کیا جاتا ہے یا پھر اس میں لباس و سامان آرائش اور دیگر آلات و ظروف نیز مذہبی عقائد اور اوہام و خرافات کو بھی شامل سمجھا جاتا ہے۔ اس کے عمیق و وسیع معانی کی طرف توجہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ جن چیزوں کو عموماً" ثقافت کا نام دیا جاتا ہے' وہ دراصل ثقافت کی مظاہر ہوتی ہیں جن کے لیے موزوں اصطلاح "تمدن" ہے جبکہ ثقافت کا تعلق ہمارے نظام اقدار و نظریات سے ہوتا ہے۔

ہمیں اپنے اردگرد انسانی ایجادات' اختراعات' مصنوعات اور عادات و اطوار کا جو تنوع نظر آتا ہے' وہ ہماری Civilization یا تمدن ہے' اور اس کے پس منظر میں کارفرما کائنات اور حیات کے بارے میں ہمارے نظریے' خوب وزشت کے پیمانے' ہماری آرزوئیں اور تمنائیں ہمارے کلچر یا ثقافت کی بنیاد یا روح ہیں اور انہی کی بدولت ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی خاص شکل و صورت اختیار کرتی ہے۔

متعدد حیاتیاتی ضرورتوں میں انسان دوسرے جانداروں کی طرح عمل کرتا ہے لیکن دونوں کے عمل میں فرق یہ ہے کہ جانداروں کی ضروریات اور تکمیل کا سلسلہ ان کی جبلتوں کے تابع ہوتا ہے' وہ اپنے لیے گھر اور گھونسلہ بناتے ہیں اور قدرتی پناہ گاہوں سے استفادہ کرتے ہیں' بھوک اور پیاس مٹانے کا وہ طریقہ اختیار کرتے ہیں جس کا حلال و حرام یا ذائقے کی کیفیت وغیرہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا' وہ رنج و غم' پسند و ناپسند اور نفرت و محبت کے معاملے میں بھی خیر و شر کے احساس سے بالاتر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس انسان اپنی رہائش' خوراک' لباس اور دیگر امور میں اپنے عقائد و نظریات اور معیار و اقدار کو بنیادی حیثیت دیتا ہے۔ ان چیزوں کو زمانی اور مکانی تقاضوں کے مطابق خوب سے خوب تر بنانے کے لیے تعقل و تفکر سے کام لیتا ہے۔ لہٰذا ثقافت' تہذیب اور تمدن کا تعلق صرف اور صرف انسانی معاشرے سے ہوتا ہے۔

مختلف علاقوں کے لوگوں کے تمدن میں جو فرق نظر آتا ہے' وہ دراصل ثقافتی اقدار کے علاوہ مخصوص تاریخی اور جغرافیائی احوال کا مظہر ہوتا ہے۔ بہرحال' یہ امر آیات ربانی میں شمار کیا جا سکتا ہے کہ ایک ہی نوع کی ثقافتی و تہذیبی قدروں کو ماننے والے مختلف علاقائی اثرات کے تحت

مختلف تمدنوں کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ تمدنی اختلاف فطرت کے عین مطابق ہے۔ ایک ہی برادری کے افراد بھی بعض یکساں میلانات و خصوصیات رکھنے کے باوجود مختلف انداز فکر رکھ سکتے اور مختلف طریقوں پر عمل پیرا ہو سکتے ہیں۔ زندگی کی تمام صورتوں میں اس کی مثالیں ملتی ہیں' جیسے گلاب پھولوں کی ایک نوع ہے لیکن یہ پھول یکساں نوعی خصوصیات کے باوجود رنگ و روپ کے اعتبار سے بے حد تنوع کا حامل ہے۔ کچھ یہی کیفیت ایک ملت یا تہذیب و ثقافت کے علمبرداروں کی ہوتی ہے جو مختلف تاریخی اور جغرافیائی یا نسلی حوالوں سے ایسے تنوع یا بوقلمونی کا مظاہرہ کرتے ہیں جو ان کے بنیادی اصولوں اور قدروں سے متناقض نہیں ہوتی۔

قدرت نے ملت اسلامیہ کو بے پناہ ثقافتی قوت و توانائی سے بہرہ ور کیا ہے۔ اس میں پھولنے پھلنے اور مختلف زمانی و مکانی احوال و کیفیات سے مطابقت اختیار کرنے اور پھر اپنی امتیازی اور مخصوص حالت کو برقرار رکھنے کی بے مثال صلاحیت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے زیر اثر دنیا میں متعدد تمدن وجود میں آئے جن میں عرب' ایران' ترکی' افریقہ' اندلس' جنوب مشرقی ایشیا اور مشرق بعید کے اسلامی تمدن قابل ذکر ہیں۔ پھر ان میں سے ہر تمدن کے اندر مختلف رنگوں کی جھلک نظر آتی ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے کلام میں ان تمام تمدنوں کے انفرادی حسن و جمال کو اجاگر کیا ہے اور ان کے آفاقی اور عالمگیر خدوخال کو نمایاں کرنے کے لیے "تشکیل جدید" کے خطبات میں موثر انداز اختیار کیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کا خطبہ "اسلامی ثقافت کی روح" بے مثال فکری کاوش ہے جس نے مغربی مفکرین اور مستشرقین کے تعصب آمیز خیالات کی تردید میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان لوگوں نے اسلامی تہذیب و ثقافت کو اول تو تسلیم ہی نہیں کیا[۴] اور اگر تسلیم کیا ہے تو اس کو ایک موثر اور فعال قوت کی حیثیت سے قبول نہیں کیا اور علوم و فنون کے میدان میں اسلامی اثرات کا نہایت ڈھٹائی سے انکار کیا ہے' اور اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ انہوں نے ہم عصر اسلامی معاشرے کے زوال و ادبار کے پیش نظر یہ رائے قائم کی کہ اب اس کے از سر نو عروج کا معاملہ خواب و خیال سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ گویا یہ ہمیشہ کے لیے دم توڑ چکی ہے۔

علامہ اقبال نے موثر دلائل سے یہ ثابت کیا کہ اسلامی تہذیب و ثقافت ایک حقیقت ہے اور امتیازی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ثقافت دنیا کی واحد مثبت اور تعمیری قوت ہے جس کی بنیاد عالمگیر اخوت و محبت کے تصور پر استوار ہے۔ اس نے رواداری کے اصول پر جس طرح عمل کرکے دکھایا' اس سے اس کی انسان دوستی نمایاں ہوتی ہے۔ اس میں اگر پھیلنے اور غالب آنے کا رجحان ہے تو اس کے ساتھ ساتھ **لا اکراہ فی الدین** کا اصول بھی موجود ہے۔ اس تہذیب کا خاصہ ہے کہ اس نے علمی خزانوں کے دروازے مشرق و مغرب پر کھول دیے اور دوسروں کے تجربوں اور اچھی باتوں سے استفادہ کرنے سے کبھی احتراز نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تہذیب و ثقافت ہر اعتبار سے باثروت رہی ہے۔ اغیار کے رہن سہن اور طور طریقے اختیار کرنے میں جہاں افراط و تفریط کی کیفیت پیدا ہوئی' وہاں اس کی اندرونی قوت مزاحمت نے اصلاحی تحریکوں کی صورت میں

منظم ہو کر اس کے جداگانہ تشخص کو محفوظ رکھنے کی بھرپور سعی کی۔

علامہ اقبال نے بحیثیت مفکر و مصلح اسلامی ثقافت کے مظاہر پر نہیں' روح پر بحث کی ہے۔ انہوں نے نہ تو لفظ ثقافت اور اس کے ماخذ اور اس کے اطلاقی پہلوؤں کی وضاحت کی ہے اور نہ ہی اسلامی ثقافت کے جملہ اصولوں ہی کی تشریح کی ہے۔ انہوں نے اسلامی ثقافت کے اہم تر پہلوؤں کو مرکز توجہ بنایا ہے جن میں توحید' رسالت' تصور علم' کائنات و تاریخ کے مطالعے کی ضرورت' زمان و مکان کی حقیقت وغیرہ امور شامل ہیں۔

اسلامی ثقافت کی روح پر بحث کے سلسلے میں عقیدۂ توحید کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ اقبال کے نزدیک توحید' اسلام' مسلمانوں اور عالم انسانیت کے لیے قوت اور رہنمائی کا ابدی خزینہ ہے۔ وہ اس امر پر تشویش ظاہر کیے بغیر نہیں رہتے کہ فلسفیوں اور فقیہوں کی موشگافیوں کی بدولت ہم اس کی اصل اہمیت سے غافل ہو چکے ہیں' انہوں نے اس کے امت ساز اور کردار ساز پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اقبال نے "ضرب کلیم" کی نظم "لا الہ الا اللہ" میں توحید کی اس خصوصیت کو واضح کیا ہے۔ اپنی نظم "توحید" میں وہ اس کے عملی پہلو کو یوں اجاگر کرتے ہیں:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے' فقط اک مسئلۂ علم کلام

توحید کی بدولت انسان کو اپنے حقیقی مرتبہ و مقام سے آگاہی حاصل ہوتی ہے اور انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ربط و نظم وجود میں آتا ہے۔ نظری حیثیت سے تو توحید محض یہ تسلیم کرنے سے عبارت ہے کہ اللہ ایک ہے' لیکن عملی حیثیت سے توحید اس امر کی متقاضی ہے کہ اس کے ماننے والوں میں وحدت فکر و عمل کارفرما ہو۔ اقبال کے نزدیک توحید پر ایمان لانے کے نتیجے میں مسلمانوں میں اتحاد عمل پیدا ہونا چاہیے۔ توحید وحدت افکار کے ساتھ ساتھ وحدت کردار کی طلب گار بھی ہے۔ وحدت کردار ہی کی بدولت مسلمانوں کی عملی زندگی منشکل ہوتی اور اسلامی اقدار کی اشاعت اور غلبے کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ توحید کی بدولت انسانی اور دین و دنیا کی وحدت کا تصور اجاگر ہوا' اور یہی وہ بنیادی اصول ہے جو ملت اسلامیہ کو تغیر و انقلاب سے نبرد آزما ہونے کے قابل بناتا ہے۔

توحید پر ایمان کی بدولت ہمیں ایک جامع نظریۂ علم بھی حاصل ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی رویوں کی صحت مند تشکیل میں ایک جامع نظریۂ علم کو بنیادی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ اقبال نے علم بالحواس کی افادیت کا بارہا ذکر کیا ہے' لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ علم کے ایک اعلیٰ تر سرچشمے کی طرف بھی متوجہ کرتے ہیں جسے وہ کشف و وجدان کا نام دیتے ہیں جسے اولیاء و انبیاء سے نسبت دی جاتی ہے' لیکن وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ صوفی اور نبی میں بہت فرق ہوتا ہے۔ صوفی کے کشف و وجدان میں خطا کا احتمال ہوتا ہے لیکن نبی پر جو وحی نازل ہوتی ہے' وہ ہر قسم کے شک و شبہہ سے بالاتر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی کا الہام حق و باطل اور اسلام و کفر کا معیار نہیں ہوتا جبکہ پیغمبرانہ وحی و الہام حق و باطل کے لیے میزان و فرقان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ صوفی کو جب ذات

الٰہی تک رسائی حاصل ہوتی ہے تو وہ اس کی لذت میں محو ہو جاتا ہے' اسے دوسروں کے بارے میں کوئی فکر نہیں ہوتی' اس کے برعکس نبی یا رسول انکشاف حقیقت کو صرف اپنی ذات تک محدود نہیں رکھتا بلکہ وہ دنیا کی رہنمائی کا مکلف بھی ہوتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف اقبال نے خطبہ پنجم کے آغاز میں مشہور صوفی شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ کے اس ملفوظ کے ذریعے اشارہ کیا ہے:

"محمد مصطفیٰؐ در قاب قوسین او ادنیٰ رفت و باز گردید واللہ ما باز نگردیم"

یعنی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ انتہائی قرب الٰہی سے بہرہ ور ہوئے لیکن واپس آ گئے۔ خدا کی قسم اگر ہمیں یہ موقع ملتا تو کبھی واپس نہ آتے۔

ولی یا صوفی وجدان میں غرق ہو جاتا ہے' نبی اس حال سے واپس آ کر عالم انسانیت کی تعمیر نو میں سرگرم ہو جاتا ہے۔ نبی کی زندگی میں اگر حرا کی خلوتیں ہیں تو اس کو ہم مکہ و طائف کے گلی کوچوں میں متحرک اور بدر و احد میں سرگرم پیکار بھی پاتے ہیں۔ نبی کی باز آمد کو اقبال نے اس کے مشاہدات و تجربات کی قدر و قیمت کے لیے آزمائش و امتحان قرار دیا ہے۔ اقبال کا عشق رسول ﷺ مسلمہ حقیقت ہے' لیکن انہوں نے نبوت و رسالت کی اہمیت کو جس طرح نئے استدلال کے ساتھ واضح کیا ہے' وہ بھی لائق توجہ ہے۔ مثلاً" وہ کہتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ پر ایمان کی بدولت ہمارے اندر محبت و اخوت کا عمیق جذبہ پیدا ہوا ہے' اس جذبے نے ہمیں ایک امت و ملت کی صورت دی ہے۔ حضور اکرم ﷺ کی ہجرت نے ہم پر مسئلہ ء وطنیت و قومیت کی نئی جہتیں واضح کی ہیں' اور آپؐ پر ختم نبوت نے ملت اسلامیہ کو خصوصا" اور عالم انسانیت کو عموما" بے شمار و بے مثال نعمتوں سے نوازا ہے۔ آپؐ کی بدولت انسانی ارتقاء کی راہیں روشن اور عروج آدمیت کے مدارج واضح ہوئے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

ے　وہ دانائے سبل' ختم الرسل' مولائے کل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادی سینا

اقبال کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کی بعثت ایک ایسے مرحلے پر ہوئی جسے انسانیت کے بلوغ یا تکمیل شعور کا مرحلہ کہا جا سکتا ہے' اس لیے حضور اکرم ﷺ کی حیثیت قدیم و جدید دنیا کے درمیان واسطے کی سی ہے' اور آپؐ پر نبوت کا سلسلہ ختم کر دیا گیا ہے۔ اس مرحلے کا تقاضا یہ تھا کہ دین کی نعمت کا اتمام کر دیا جائے اور انسانیت پر علم کے وہ سرچشمے منکشف کر دیے جائیں جو اس کی آئندہ ضروریات کی تکمیل میں ممد و معاون ہیں۔

علم و حکمت کے ان تازہ سرچشموں میں عقل استقرائی کا ظہور بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اس نے دنیا کے علوم و فنون کو بے مثال انقلاب سے دوچار کیا۔ عقل استقرائی کے ظہور نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ اب سلسلہ ء نبوت و رسالت کو ختم ہو جانا چاہیے اور انسان کو اپنے وسائل علم سے کام لینے کی ابتدا کر دینی چاہیے۔ اقبال کے خیال میں ختم نبوت کا اعلان اور عقل استقرائی کا ظہور ہی تھا جس کی بنا پر ایک طرف دینی پیشوائیت اور موروثی بادشاہت کی نفی کی گئی اور دوسری

طرف بار بار تجربہ و مشاہدہ اور تعقل و تفکر پر زور دیا گیا نیز عالم فطرت اور تاریخ کو بھی سرچشمہ علم بتایا گیا۔ اس طرح اقبال نے واضح کر دیا کہ ختم نبوت کے اعلان کے بعد اگر کوئی آدمی نبوت کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ اسلامی ثقافت کی روح پر حملہ آور ہوتا ہے کیونکہ وہ اس طرح عقل استقرائی کی تردید کرتا ہے' دوسری طرف اپنے کشف و وجدان کو تنقید سے بالاتر قرار دے کر ملت کے لیے نوع بہ نوع خطرات کا سبب بنتا ہے۔ اقبال نے اس استدلال کی بنیاد پر قادیانیت کے خلاف جو کچھ کہا یا لکھا' وہ ہماری فکری تاریخ کا قیمتی سرمایہ ہے۔

اقبال نے مطالعہ تاریخ کی اس افادیت کو اجاگر کرتے ہوئے کائنات میں روانی اور حرکت کی موجودگی کا اثبات کیا ہے' اور فکر یونان کی یہ خامی واضح کی ہے کہ اس کا میلان سکون و جمود کی طرف تھا۔ اس سلسلے میں اقبال نے مسلمانوں کی ان خدمات پر روشنی ڈالی ہے جو انھوں نے علم و سائنس کے میدان میں انجام دیں اور جن کا اعتراف بریفالٹ جیسے محققین نے کیا ہے۔ مسلمانوں نے سائنسی منہاج کی تشکیل میں جو نمایاں کردار ادا کیا ہے' وہ بھی انتہائی لائق تحسین ہے۔

شروع شروع میں مسلمانوں پر یونانی افکار نے تصرف حاصل کر لیا' لیکن بہت جلد وہ اس سے نجات پانے میں کامیاب ہو گئے۔ قرآن نے انھیں متناہی سے لا متناہی کی طرف حرکت کی تلقین کی اور ارتقائے انسانی کا وسیع میدان ان کے سامنے رکھا۔ ابن مسکویہ اور جاحظ نیز رومی وغیرہ نے ارتقاء کے اچھوتے نظریے قائم کیے۔ عصر حاضر کے انسان کی ساری توجہ اس امر پر مرکوز ہے کہ اس دنیا کی خوشیوں اور لذتوں سے بھرپور فائدہ اٹھایا جائے کہ اس کے بعد زندگی کا کوئی امکان نہیں۔ اس نظریے نے انسان کو مستقبل سے مایوس کر دیا ہے۔ اقبال نے رومی کے تتبع میں اس حقیقت کو آشکارا کیا کہ زندگی کا سفر لا متناہی ہے۔ جس طرح انسان نے جمادات' نباتات اور حیوانات کے بعد انسان کے مرتبے تک پہنچنے میں کامیابی حاصل کی ہے' اسی طرح وہ ملائکہ سے بھی آگے نکل سکتا ہے۔ اس کے وجود میں کوئی ظاہری تبدیلی آئے یا نہ آئے' روحانی اور اخلاقی اعتبار سے اس کا سفر ارتقاء جاری ہے۔ اور جاری رہے گا۔ منزل ما کبریاست اسی سفر کا اشارہ ہے' اور فرشتہ صید و یزداں گیر بننا نیز بقائے دوام سے ہمکنار ہونا اس کا مقدر ہے۔ موت جسم پر واقع ہوتی ہے' انسان کی شخصیت کو فنا نہیں کر سکتی بشرطیکہ اس نے اپنی شخصیت کو مستحکم بنا لیا ہو' لہٰذا موت سے ڈرنے اور مستقبل سے مایوس ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور عراقی یا محمود اشنوی اور خواجہ محمد پارسا نے ماہیت زمان و مکان کے بارے میں جو کچھ کہا' وہ علم کی دنیا میں ہمیشہ لائق توجہ رہا۔ یہی وہ حقیقت ہے جو فلسفہ ء تاریخ کی بنیاد بنی اور اسی کے شعور سے بہرہ ور ہو کر علامہ ابن خلدون نے اپنے شہرہ آفاق مقدمہ ء تاریخ میں اقوام و ملل کے آغاز و انجام اور عروج و زوال کے اسباب پر غور و خوض کیا اور دنیا میں معاشرتی علوم (Social Sciences) کی بنیاد رکھنے کا شرف حاصل کیا۔

وحدت حیات' اسلامی ثقافت کا ایک اور بنیادی تصور ہے۔ اسلام سے قبل اگر یہ تصور موجود تھا تو محض علمی حیثیت سے' جبکہ اسلام نے اس کو عملی شکل دینے کی کامیاب کوشش کی۔

اسلام نے تمام نوعِ انسانی کو مخلوق خدا اور اولاد آدم ہونے کی بنا پر ایک کنبہ یا برادری قرار دیا ہے اور رنگ، نسل، قبیلے، ذات، زبان، وطن اور خون وغیرہ کی بنیاد پر انسانوں میں تفریق کو باطل ٹھہرایا ہے۔ اسلام ہی نے ایک ایسے معاشرتی اور معاشی نظام کے خد و خال اجاگر کیے جس میں رنگ و نسل، اقتدار اور سرمایے کی بدولت وجود میں آنے والی اونچ نیچ اور طبقہ واریت کو کامیابی سے ختم کیا جا سکتا ہے۔ یہی وہ تصور ہے جو بین الاقوامی سطح پر استعمار و استحصال کو ختم اور عدل و امن کو قائم کر سکتا ہے۔ مولانا ظفر علی خان کے نام اقبال کے مکتوب 24 جون 1923ء اور قائد اعظم کے نام مکتوب 28 مئی 1937ء میں شریعت حقہ کے اس کردار کو واضح کیا گیا ہے۔

پھر قرآن مجید زمانے کو ایک حقیقت اور زندگی کو مسلسل اور مستقل حرکت قرار دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ ابن خلدون تھا جس نے ابن مسکویہ اور البیرونی کے بعد اس بات پر زور دیا کہ زمانہ ایک ارتقائی اور تخلیقی قوت ہے۔ یونانی فلسفیوں نے اس کو ایک دائرے میں گردش کرتے ہوئے بتایا ہے۔ یہ ارتقاء اس کی رجعت یا تکرار ہے لیکن اسلام نے اس تصور کی سختی سے تردید کی اور اس کی تخلیق استعداد اور مسلسل حرکت کا اثبات کیا ہے۔ لیکن یہ حرکت و استعداد بے منزل و مقصد نہیں بلکہ خوب سے خوب تر کی جستجو کا ایک ایسا سلسلہ ہے جو مشیت الٰہی کے تابع اور تخلیق کائنات کے عظیم الشان منصوبے کی عمیق مقصدیت سے مطابقت رکھتا ہے۔ ہر لمحہ، لمحہ ء تخلیق ہے اور ہر لمحہ توسیع کائنات کی صدا لگا رہا ہے۔

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں

اس نے ایام اللہ یا تاریخ کو سرچشمہ ء علم قرار دیا اور ثابت کیا کہ قوموں کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی، دونوں لحاظ سے کیا جاتا ہے اور اس دنیا میں بھی انھیں اعمال کا بدلہ مل جاتا ہے۔ ابن خلدون کے اس مطالعہ ء تاریخ کو زیادہ منظم اور مربوط صورت میں شپنگلر نے پیش کیا۔ لیکن اقبال کو شکایت ہے کہ وہ اسلامی تہذیب کی ماہیت کو نہ جان سکا، اس نے اسلامی تہذیب کو مجوسی تہذیب کے دائرے میں رکھ کر اپنی لاعلمی کا ثبوت دیا ہے اور اسلامی تہذیب کے ہمیشہ کے لیے ختم اور مغربی تہذیب سے بے نیاز ہونے کا دعویٰ کر کے تعصب کا مظاہرہ کیا ہے۔ اقبال نے شپنگلر کے ان مزعومات کی قطعی دلائل سے تردید کی اور ان وجوہ پر بحث کی جن کی بدولت اسلامی ثقافت فنا کی قوتوں سے محفوظ رہی ہے۔ ان میں سے ایک زمانے کا حرکی تصور ہے۔

زمانے کے اس حرکی تصور کے طفیل اسلامی ثقافت جمود و تعطل سے محفوظ رہی اور اس تصور کے زیر اثر اسلامی معاشرے میں اجتہاد کے اصول کو عملی زندگی کا جزو بنایا گیا۔ زمان و مکان کی تبدیلی سے جو نئے مسائل سامنے آتے ہیں، ان کے حل کے لیے قرآن و سنت کی روشنی میں نئے فیصلوں کی بدولت ملت اسلامیہ کے تسلسل اور دوام کو یقینی بنا دیا گیا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" میں اس اصول پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بعض نہایت اہم سیاسی اور قانونی مسائل و معاملات کے بارے میں اپنا نقطہ ء نظر پیش کیا ہے۔ بظاہر اس اصول کا تعلق فقہ سے ہے،

لیکن اس اصول کی مقصدیت پر اگر غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ یہ صرف فقہی معاملات ہی نہیں' تہذیب و ثقافت کے جملہ پہلوؤں میں بھی کار فرما ہے' اور یہی اصول ملت اسلامیہ کے فکری و عملی رویوں کی پیہم تشکیل نو کا ضامن بھی ہے۔ اس اصول نے روایات پر نقد و نظر کو لازم ٹھہرایا' اور خذ ما صفا ودع ما کدر کا لائحہ ء عمل دیا ہے۔ اسی اصول کی بدولت ملت اسلامیہ میں یہ استعداد پیدا ہوئی ہے کہ وہ ساری دنیا کے صالح افکار اور مہذب رویوں کو اپنے اندر سمو سکے اور اپنے عمل کو نتیجہ خیز اور موثر بنا سکے۔

اسلامی تہذیب کا طرۂ امتیاز انسان کے ذوق جمال کی قدر دانی ہے۔ "اللہ جمیلٌ و یحب الجمال" اس کا ماٹو ہے۔ حسن و جمال کائنات کا خاصہ ہے اور حیات انسانی کا لازمہ۔ قرآن حکیم نے لذت کام و دہن اور زینت جسم و لباس وغیرہ کو حرام قرار نہیں دیا۔ حضورؐ کی نظر میں حسن و جمال کی جو قدر و منزلت تھی' اس کی شہادت آپؐ کی سیرت طیبہ سے ملتی ہے۔ لیکن اسلام نے ہر حال میں روحانیت کو فوقیت عطا کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے صرف ان فنون کو لائق توجہ سمجھا جن سے ان کا روحانی تشخص نمایاں ہوتا ہے۔ ایک شاعر کی حیثیت سے اقبال نے حسن فطرت اور حسن صوت و صورت کو ہمیشہ سراہا' لیکن ایک فلسفی کی حیثیت سے انھوں نے حسن و جمال کی ماہیت اور زندگی میں اس کی اہمیت پر برسوں غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ حقیقت' جمال و جلال کا مجموعہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات دونوں صفات کی حامل ہے۔ اس کا جمال' جلال سے ہم آہنگ ہے' محض جمال مطمح نظر نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ نزاکت' ضعف اور محتگی سے عبارت ہوتا ہے' اس میں جلال یعنی قوت کی شمولیت ضروری ہے۔ گویا جمال و جلال کا امتزاج ہی فن کی عظمت اور دوام کا باعث ہے۔ فن محض تفریح کا ذریعہ نہیں بلکہ بے پناہ ثقافتی و تہذیبی تخلیقی قوتوں کا مظہر ہوتا ہے۔ اقبال اس فن کے قدر دان ہیں جو خودی کی افزائش و استحکام کا باعث ہے' جس کی تخلیق میں خون جگر' قوت تسخیر' جذبہ ء عشق' عظمت خیال' جذبہ ء حریت اور ذوق حسن و جمال کار فرما ہوں۔ ان کے نزدیک مسجد قرطبہ فن تعمیر کا شاہکار ہے کیونکہ وہ مرد مومن کی طرح جلال و جمال کا مجموعہ ہے۔ وہ اسلامی تہذیب کی روحانی و مادی فتوحات کا مرقع ہے۔ اقبال کے نزدیک فن کے عظیم نمونے آزاد افراد و اقوام ہی کے ہاتھوں وجود میں آ سکتے ہیں کیونکہ ان کے ذہن کشادہ' خیالات بلند اور افعال پابندیوں سے آزاد ہوتے ہیں۔ انھوں نے مثنوی "بندگی نامہ" اور "ضرب کلیم" کے حصے فنون لطیفہ' میں اس نقطہ ء نظر کی وضاحت کی ہے۔ اسی طرح اقبال نے صنف نازک کے بارے میں بھی اسلامی تہذیب کے رویے کی وضاحت کی ہے۔ ان کے خیال میں عورت کا مقام ثریا سے بھی بلند ہے۔ تصویر کائنات اسی کے وجود سے رنگین ہے' زندگی کے سوز دروں کا باعث اسی کا ساز ہے' وہ قوت تخلیق کا مخزن ہے۔ وہ اگر افلاطون نہیں بن سکی تو کیا ہوا' وہ نہ ہوتی تو افلاطون کیونکر وجود پذیر ہو سکتا۔ عورت کا مقام زینت اشتہار اور شمع محفل بننے سے کہیں برتر ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ فاطمۃ الزہراؓ کی طرح' تربیت افراد کے ذریعے' ملت کے مستقبل کو روشن تر بنانے کے لیے اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے۔

عورت کے مرتبہ و مقام' دائرۂ کار اور مساوات مرد و زن اور تحریک آزادی نسواں کے سلسلے میں اقبال کے افکار ان کی اعتدال پر مبنی روشن فکر کا ثمر ہیں۔ ان کی رائے میں زمانہ ء حال کی تحریک آزادی نسواں کا اصل مقصد عورت کو اس کے حقیقی مرتبہ و مقام سے آشنا کرنا نہیں' بلکہ اس کو بے مقصدیت اور بے معنویت کے عذاب میں مبتلا کرنا ہے۔ آج مغرب میں عورت کا سر پر رومال اوڑھنا تو جرم ہے' لیکن بے پردگی بلکہ برہنگی قابل تحسین ہے۔ نکاح کا ارادہ محل اعتراض ہے' لیکن آزادانہ جنسی ملاپ پسندیدہ ہے۔ مغرب کی اس روش پر کسی نے خوب تبصرہ کیا ہے: Free to bare but not to ever- مغرب میں عورت کو مرد کا رفیق نہیں' فریق بلکہ زیادہ واضح لفظوں میں رقیب بنا کر پیش کیا جا رہا ہے۔ اس طرح ایک نئے معاشرتی فتنے کا دروازہ کھل گیا ہے جس کا نتیجہ معاشرتی انتشار کی صورت میں بر آمد ہو رہا ہے۔ علامہ اقبال نے "جاوید نامہ" میں ایک فرنگی دوشیزہ کو تحریک آزادی نسواں کی تبلیغ کرتے ہوئے دکھایا ہے جو عورتوں کو فطری وظائف کی ادائیگی سے باز رکھنے کی کوشش کرتی ہے اور مرد کے ساتھ تعاون و رفاقت کی روش ترک کرنے پر ابھارتی ہے۔ اسی طرح فلک قمر "طاسین مسیح" میں ٹالسٹائی کے خواب میں ایک دوشیزۂ افرنگیں کو استرومی سے نبرد آزما دکھایا ہے۔ اقبال نے فرنگی تہذیب کی نمائندہ افرنگیں کو بے رحمی' بے یقینی اور خطرناک ذہنی رویے کا مظہر بتایا ہے۔ اگرچہ پروفیسر این میری شمل نے اس طرز فکر پر اقبال کو ہدف تنقید بنایا ہے' لیکن سچی بات یہ ہے کہ شمل کی یہ تنقید بے بنیاد' بے دلیل اور محض تعصب پر مبنی ہے۔

اس بحث سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اسلامی ثقافت کثیر الجہتی ہونے کے باوجود اندرونی وحدت سے ہمکنار ہے' ایک ایسے نظام زندگی کے زیر اثر تشکیل پاتی ہے جو زندگی کے جملہ گوشوں کی تعمیر و تہذیب کے لیے ہمہ گیر اور موثر اصول فراہم کرتا ہے۔ ان اصولوں میں یہ استعداد موجود ہے کہ ان کی وسعت میں مختلف خطوں اور نسلوں کے لوگ اپنے امکانات ذات کو بروئے کار لا کر پھلیں پھولیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہزاروں سال پرانی تہذیبوں کے وارث لوگوں کے لیے اسلامی اصولوں کو اپنانا سہل ہو گیا۔ علاوہ ازیں اسلامی اصولوں پر عمل کرنے سے معاشرہ زمانی اعتبار سے دوام و استقلال سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔ اسلامی ثقافت اور جمود متضاد ہیں' جبکہ حرکت و تغیر اسلامی تہذیب کی فطرت میں داخل ہیں۔ وہ زمانے کے ساتھ آگے کی طرف سفر کا میلان رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے بہت سی کافرانہ اور مشرک تہذیبوں کے منفی اثرات کا بے جگری سے مقابلہ کیا اور دشمن قوتوں کی یلغار کو ناکام بنایا۔ اس نے ثابت کر دکھایا کہ وہ نہ صرف مکانی بلکہ زمانی اعتبار سے بھی پھیلاؤ کی بے پناہ استعداد رکھتی ہے۔ ایک زمانے میں تاتاریوں نے عالم اسلام کو تاراج کیا' لیکن کچھ عرصے بعد وہی تاتاری حلقہ ء اسلام میں داخل ہو گئے۔ دنیا کی بہت سی تہذیبیں حوادث زمانہ کا شکار ہو گئیں۔ آج تاریخ میں ان کا صرف نام باقی ہے یا دنیا میں ان کے صرف آثار قابل مشاہدہ ہیں۔ لیکن اسلامی ثقافت کو شدید بحرانوں میں بھی اس کی اندرونی قوت نے ہمیشہ قائم و برقرار رکھا۔ اقبال نے رموز بے خودی میں اسلامی ثقافت کی اسی خصوصیت کی

طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے:

آسماں با ما سر پیکار داشت
در بغل یک فتنہ ء تاتار داشت
بندہا از پاکشود آں فتنہ را
بر سر ما آزمود آں فتنہ را
فتنہ ء پامال راہش محشرے
کشتہ ء تیغ نگاہش محشرے
خفتہ صد آشوب در آغوش او
صبح امروزے نزاید دوش او
سطوت مسلم بخاک و خوں تپید
دید بغداد آنچہ روما ہم ندید
تو مگر از چرخ کج رفتار پرس
زاں نو آئین کہن پندار پرس
آتش تاتاریاں گلزار کیست؟
شعلہ ہائے او گل دستار کیست؟
زانکہ مارا فطرت ابراہیمی است
ہم بہ مولیٰ نسبت ابراہیمی است
از تہ آتش براندازیم گل
نار ہر نمرود را سازیم گل
شعلہ ہائے انقلاب روزگار
چوں بباغ ما رسد گردد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری' جہانداری نماند
شیشہ ء ساسانیاں در خوں نشست
رونق خم خانہ ء یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند
استخوان او تہ اہرام ماند
در جہاں بانگ اذاں بودست و ہست
ملت اسلامیاں بودست و ہست

ایک اور جگہ فرماتے ہیں ۔

جہاں میں اہل ایماں صورت خورشید جیتے ہیں

ادھر ڈوبے ادھر نکلے' ادھر ڈوبے ادھر نکلے!

اس وقت اسلامی ثقافت کو جو خطرات لاحق ہیں' ان میں سب سے بڑا خطرہ مغربی تہذیب کا ہے۔ مغربی تہذیب نے اگرچہ مسلم اثرات کے تحت جنم لیا' لیکن اس کی نشوونما ایک ایسے ماحول میں ہوئی جو اسلام کی روحانی و اخلاقی تعلیمات سے محروم تھا' اس لیے اس پر عموماً" مادہ پرستی غالب رہی ہے۔ مغربی تہذیب کے مادہ پرستانہ رویے نے دنیا کو تباہی و بربادی کے گڑھے کے کنارے لا کھڑا کیا ہے۔ تسخیر کائنات کے جوش میں انسان اپنے آپ کو بھلا بیٹھا ہے۔ وہ احترام آدمیت کے جذبے سے محروم ہو چکا ہے۔ اقبال نے یکم جنوری 1938ء کے ریڈیو پیغام میں اس حقیقت کو واضح کیا۔ خود مغربی اہل فکر بھی اس صورت حال کے نقاد ہیں۔ لیکن اہل مشرق کو ابھی تک اس تہذیب کی خرابی کا مکمل ادراک نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر مسلم ممالک کے عوام و خواص مغربی تہذیب سے مرعوب ہوتے جا رہے ہیں۔ کسی زمانے میں مغربی تہذیب کے علمبرداروں نے ہتھیاروں کی جنگ سے مسلمان ممالک پر قبضہ کیا تھا' آج وہ سیاسی چالوں' اقتصادی اور ثقافتی پیش قدمی کے ذریعے غلبہ حاصل کرنے میں مصروف ہیں۔ اقوام متحدہ ان طاقتوں کی لونڈی ہے۔ عالمی بنک اور عالمی مالیاتی فنڈ ان کے آلہ ء کار ہیں۔ امریکہ' برطانیہ اور فرانس وغیرہ اپنے بجٹ کا کثیر حصہ اپنی ثقافت کو برآمد کرنے پر صرف کرتے ہیں۔ اور ہمارے دانشوروں کی کیفیت! بقول ڈاکٹر علی شریعتی:

> "کوئی شک نہیں کہ مغرب کا فکری اور تمدنی سامراج' استعمار کی دوسری تمام شکلوں سے زیادہ خطرناک اور خوفناک ہے' اور نامرئی بھی۔ اس فکری یورش سے متاثر لوگ پہلے بے تعصب بنتے ہیں اور پھر دین و ایمان کے معاملے میں ایک مختلف رجحان اختیار کر لیتے ہیں۔ اس طرح وہ مغربیت اور مغربی استعمار کی جملہ ادائیں قبول کرنے لگتے ہیں اور اپنے نظام تمدن سے بے تعلقی اختیار کر لیتے ہیں۔ ان افرنگ مآبوں کی مدد سے استعماری معیشت اور فوجی مداخلت آسان ہو جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ تمدنی سامراج دوسرے سامراجوں کا پیش خیمہ بنتا ہے۔ تمدنی اور فکری استعمار کارگر نہ ہو تو فوجی اور اقتصادی استعمار کی جڑیں مضبوط نہیں ہوتیں۔"

کسی زمانے میں ہمارے نوجوان مغربی جامعات میں درس حاصل کرتے تھے' آج مغربی ممالک ہماری تعلیم کی اپنے مقاصد کے تحت تشکیل اور ذرائع ابلاغ کے ذریعے ہمارے نوجوانوں کو دین سے بے بہرہ کرنے اور مغربی تہذیب کے رنگ میں رنگنے میں مصروف ہیں۔ مغربی تہذیب کے جلو میں فحاشی' عریانی اور بے راہروی کا سیلاب آ رہا ہے۔ ٹیلی ویژن' وی سی آر' ڈش انٹینا اور دوسرے ذرائع ابلاغ اسلامی تہذیب کو شکست دینے میں مصروف ہیں۔ مغربی استعماری اور استکباری نظام کے اس رویے کی بھرپور وضاحت جواد نسفوری نے "شناخت استکبار" میں دلائل و شواہد کی مدد سے بہت بھرپور انداز سے کی ہے۔

اس عالم میں مغربی تہذیب کی یلغار بے پناہ دکھائی دیتی ہے۔ عالم اسلام سیل فرنگ کی زد میں ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ اسلامی تہذیب اس کا مقابلہ نہیں کر سکے گی۔ لیکن اس صدی میں مسلم مفکرین، خصوصاً" اقبال نے جس طرح اسلامی تہذیب کی خصوصیات کو اجاگر کیا ہے اور مغربی تہذیب کی خامیوں پر نقد و نظر کی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مغربی تہذیب کی ظاہری چکاچوند زیادہ عرصے تک برقرار نہیں رہ سکے گی۔ لیکن اس صورت حال کا مداوا تبھی ہو سکتا ہے کہ جب دانشوران ملت مرعوبیت کا شکار نہ ہوں، مایوسی میں مبتلا نہ ہوں، مثبت اور تعمیری انداز سے مغربی تہذیب کی خوبیوں اور خامیوں کا بہ نگاہ عمیق جائزہ لیں اور قوم کی فکری رہنمائی کا فریضہ انجام دیں۔ اقبال نے اگرچہ تہذیب مغرب کی خامیوں کو بڑی شدت سے ہدف تنقید بنایا، لیکن انہوں نے کہیں بھی اعتدال و توازن کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اقبال کا یہی رویہ کم و بیش مشرق کے بارے میں ہے، وہ اس کے نقائص سے بھی آگاہ ہیں اور ان کی اصلاح کے داعی ہیں۔ اقبال کو اگر مغرب کی مادہ پرستی پر اعتراض ہے تو وہ مشرق کی دنیاوی امور سے بے اعتنائی سے بھی نالاں ہیں:

شرق، حق را دید و عالم را ندید
غرب در عالم خزید، از حق رمید

اس لیے ان کی تلقین یہ ہے کہ

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

○

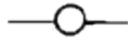
اقبال اکادمی پاکستان،
لاہور کی خصوصی پیش کش

کُلّیاتِ اِقبال

اُردُو

(خاص الخاص ایڈیشن)

○ اغلاط سے پاک۔
○ مضبُوط اور پائیدار جِلد مع گولڈن ڈائی خُوبصورت حاشیہ۔
○ عمُدہ اور معیاری کتابت۔
○ درآمد شدہ اعلیٰ قسم کا کاغذ۔

قیمت: ۸۰۰ روپے

(ایک نسخے کی خریداری پر بھی ۴۰ فیصد شرح رعایت دی جائے گی)

اقبال اور پارلیمانی اجتہاد

(عالم اسلام کے تجربات کی روشنی میں)

پروفیسر نیاز عرفان

پارلیمانی اجتہاد کے بارے میں علامہ اقبال کے نظریات ہمیں ان کے سات خطبات "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں شامل چھٹے خطبے بعنوان "اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول" (The Principle of Movement in the Structure of Islam) میں ملتے ہیں۔ اس میں انہوں نے اجتہاد فی الاسلام پر تفصیلی بحث کی ہے۔ انہوں نے اجتہاد کو اسلامی قانون سازی میں حرکت اور جدت کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

پارلیمانی اجتہاد پر گفتگو کرنے سے پیشتر، آیئے لفظ "اجتہاد" کا مفہوم متعین کرلیں۔ یوں تو اس کی کئی تعریفیں کی گئی ہیں۔ ان میں قابل ذکر وہ تعریف ہے جو پاکستان عائلی کمیشن نے کی تھی جو یہ ہے: "لفظ اجتہاد کے معنی کوشش کے ہیں اور اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی قانونی مسئلے پر آزادانہ رائے قائم کرنے کا ہے" جبکہ علامہ اقبال نے اپنے مذکورہ بالا خطبے میں اس کی تعریف یوں کی تھی: "لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے۔" میرے نزدیک اجتہاد کی یہ اور بعض دیگر تعریفیں جو میری نظر سے گزری ہیں، عمومی نوعیت کی ہیں۔ میں اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں کرنا زیادہ موزوں سمجھتا ہوں: "لفظ اجتہاد کے لغوی معنی تو کوشش کرنا ہیں، مگر اصطلاحی معنی ہیں اسلامی معاشرے میں کسی نئی صورت حال یا کسی نئے مسئلے کے پیش آنے پر عمیق غور و فکر کے بعد قرآن و سنت اور صحابہ کرامؓ اور فقہائے عظام کی آراء کی روشنی میں، اور اسلام کی روح کے مطابق آزادانہ رائے قائم کرنا یا قانونی سازی کرنا۔" اجتہاد حضور نبی کریمؐ کے ایما پر ہی شروع ہوا تھا اور اس کی نوعیت، ماخذ اور اس کے طریق کار کا تعین بھی خود حضور رسول مقبولؐ نے اس وقت فرما دیا تھا جب آپ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی مقرر فرمایا تھا اور پوچھا تھا کہ معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے۔ انہوں نے جواب دیا تھا کہ "کتاب اللہ کے مطابق!" حضورؐ نے پوچھا "لیکن اگر کتاب اللہ نے ان میں تمہاری رہنمائی نہ کی تو پھر؟" حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ "پھر اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق!" حضورؐ نے پھر استفسار فرمایا "لیکن اگر سنت رسول بھی ناکافی ٹھہری ہو تو؟" اس پر حضرت معاذؓ نے جواب دیا "تو پھر خود ہی کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کروں گا۔" اس جواب پر حضور نبی کریمؐ نے خوشنودی اور تشکر کا اظہار کیا تھا۔ (روایت عبدالبر)

خلفائے راشدینؓ نے بھی اسی طریق کار پر عمل کیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت موسیٰ اشعریؓ کے نام اپنے خط میں اس مسئلے پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا تھا "جو مسائل ایسے پیش آئیں جن کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے معلوم نہ ہو' ان پر بڑے تحمل و تدبر' بڑی زیرکی و ذکاوت سے کام لینا اور ان کے اشباہ و شواہد کو سامنے رکھنا۔ پھر جب کسی نتیجے پر پہنچ جاؤ تو فیصلہ کرتے وقت وہی فیصلہ کرنے کی سعی کرنا جو خدا کو پسند اور حق سے قریب تر ہو۔" آپ نے قاضی شریح کے نام بھی جو ہدایت نامہ ارسال کیا تھا' اس میں لکھا تھا "جب تمہارے سامنے کوئی مسئلہ پیش آئے جس میں رائے دینا ضروری ہو تو سب سے پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کر کے اس کے مطابق فیصلہ کرو۔ کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت نبوی سے رجوع کرو۔ اگر سنت نبوی بھی خاموش ہو تو جو فیصلہ اس قسم کے معاملے میں صلحاء اور ائمہ ء عدل نے کیا ہو' اس کو سامنے رکھو۔ اگر یہ بھی نہ ہو تو پھر غور و فکر کر کے اجتہاد کرو!"

علامہ اقبال کے نزدیک تاریخ اسلام میں اجتہاد سے کم ہی فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ وہ اس کی ضرورت پر زور دیتے ہیں' اور شاید نیک نیتی سے کیے جانے والے اجتہاد ہی کے بارے میں فرماتے ہیں:

تراش از تیشہ ء خود جادۂ خویش
براہ دیگراں رفتن عذاب است
گر از دست تو کار نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است

علامہ اقبال نے اجتہاد کے چار ماخذ بیان کیے ہیں: یعنی قرآن' سنت رسولؐ' اجتہاد اور قیاس۔ میری ناچیز رائے میں اجتہاد کے اصل ماخذ تو دو ہی ہیں: یعنی قرآن اور سنت' جبکہ اجماع اور قیاس اجتہاد کے طریق کار ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ قیاس انفرادی اجتہاد ہے' اور اجماع اجتماعی اجتہاد۔

علامہ اقبال کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں: یعنی اول' قانون سازی یا تشریع میں کامل آزادی' جس سے چاروں فقہوں کے بانیوں نے فائدہ اٹھایا۔ دوم' محدود آزادی جو کسی فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال کی جاتی رہی ہے۔ اور سوم' ایسی آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے میں جسے فقہوں کے بانیوں نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو' قانون کے اطلاق سے ہو۔ علامہ اقبال نے صرف پہلے درجے کے اجتہاد پر بحث کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ نظری طور پر اجتہاد کی اجازت ہونے کے باوجود چار فقہی مسالک قائم ہونے کے بعد اجتہاد کو ترک کر دیا گیا اور اس کے لیے کڑی شرائط رکھ دی گئیں جن کا پورا ہونا محال تھا۔ ان کے نزدیک اس جمود کی وجوہات میں معتزلہ کے چھیڑے ہوئے نزاعات' رہبانی تصوف اور تیرہویں صدی میں بغداد کی تباہی شامل ہیں۔ اس جمود کو امام ابن تیمیہ نے توڑا۔ ان کے نقش قدم پر چل کر سولہویں صدی میں سیوطی نے بھی آزادی اجتہاد کا دعویٰ کیا۔ بعد میں امام ابن تیمیہؒ کے نظریے سے متاثر ہو کر کئی تحریکیں اٹھیں جو کسی نہ کسی شکل

میں اب بھی چل رہی ہیں۔

اجتہاد کے بارے میں علامہ اقبال کا نظریہ بھی یہی ہے کہ ہمیں اپنے آپ کو ماضی میں کی گئی اجتہادی کاوشوں کے نتیجے میں قائم کیے گئے فقہی مسالک تک محدود نہیں کرلینا چاہیے بلکہ نئے دور کے مسائل کے حل کی خاطر اجتہاد کے لیے نئے ادارے بنانے چاہئیں۔ وہ انفرادی اجتہاد کی نسبت اجتماعی اجتہاد کو ترجیح دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ وہ اجماع کو "اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم" قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں اجتہاد کو اسلامی ممالک میں ایک مستقل ادارے کی شکل اختیار کرلینی چاہیے تھی، لیکن بوجوہ ایسا نہ ہو سکا۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:

> "_____ مسلمانوں کے ذہن میں بھی اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے مخفی امکانات کا شعور پیدا ہو رہا ہے۔ بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز اسمبلیوں کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا اقدام ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً" فرداً" اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق قانون ساز اسمبلیوں یعنی پارلیمانوں کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں، اس لیے ممکن بھی ہے، تو اجماع کی یہی شکل۔ مزید براں غیر علماء بھی جو ان امور پر بہت گہری نظر رکھتے ہیں، اس میں حصہ لے سکیں گے۔"

اس اقتباس سے یہ بخوبی ثابت ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال انفرادی اجتہاد کی نسبت پارلیمان یا قانون ساز اسمبلی کے ذریعے اجتہاد کے قائل تھے۔ لیکن اس عمومی نتیجے سے یہ سمجھ لینا صحیح نہ ہوگا کہ پارلیمان کی جس شکل سے ہم پاکستان اور اکثر مسلم ممالک میں متعارف ہیں، علامہ اقبال اسے ہی اجتہاد کا حق دینے کے قائل تھے۔ پارلیمانی اجتہاد کے بارے میں علامہ اقبال کا صحیح صحیح منشاء معلوم کرنے کے لیے ہمیں پورے کے پورے چھٹے خطبے بلکہ ساتوں خطبات اور ان کے منظوم افکار کو بھی نظر میں رکھنا ہوگا۔ اس سلسلے میں درج ذیل نکات قابل غور ہیں:

1- قانون ساز اسمبلی کے ذریعے اجتہاد کے ضمن میں آپ نے یہ بھی لکھا "ہندوستان میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم اسمبلی کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو۔" اب چونکہ بیشتر مسلم ممالک کی پارلیمانوں میں غیر مسلم ارکان بھی شامل ہوتے ہیں، اس لیے علامہ نے ہندوستان کی اسمبلی کے بارے میں جس مشکل کا اظہار کیا ہے، وہ سب جگہ پیش آئے گی۔

2- علامہ اقبال جمہوریت کے تو قائل تھے، لیکن وہ مغربی جمہوریت کے سخت ناقد تھے۔ مثلاً ان کے یہ شعر دیکھیے۔

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں، تولا نہیں کرتے

○

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

○

گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

3- عام انتخابات کے ذریعے چنے جانے والے بیشتر مسلم نمائندے بھی نہ صرف دین سے نابلد ہوتے ہیں بلکہ ہمارے ملک میں ان کی اکثریت ان پڑھ' نیم خواندہ اور جاہل ہوتی ہے۔ وہ جو اجتہاد کریں گے' ہم اس کی صحت کا بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ علامہ فرماتے ہیں "موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز اسمبلی قائم ہو گی' اس کے ارکان وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہوں گے ____ اس قسم کی اسمبلیاں شریعت کی تعبیر میں بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔"

علامہ اقبال اس قسم کے اجتہاد سے تقلید کو بہتر قرار دیتے ہیں۔

ز اجتہاد عالمان کم نظر
اقتدا بر رفتگان محفوظ تر

اور

گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری

علامہ اقبال نے اس مشکل کے ایک حل کی طرف اشارہ کیا ہے جو 1906ء کے ایرانی آئین میں پیش کیا گیا تھا' اور انقلاب ایران کے بعد بھی غالباً" یہی صورت ہے' وہ یہ ہے کہ پارلیمان سے علیحدہ اور شاید بالاتر شیعہ فقہا کی ایک مجلس قائم کی گئی جو قانون سازی کے لیے پارلیمان کی رہنمائی کرتی ہے۔ علامہ اقبال نے اسے خطرناک چیز قرار دیا ہے کہ علماء بحیثیت نائبین امام غائب قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں۔ علامہ لکھتے ہیں:

"گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سلسلہ ء امامت کی عدم موجودگی میں وہ اپنا یہ دعوی کس طرح ثابت کر سکتے ہیں۔ بہرحال' ایرانی نظریۂ آئین کچھ بھی ہو' یہ انتظام بڑا خطرناک ہے۔"

علامہ اقبال نے اسلامی ممالک میں فقہ کی تعلیم کی اصلاح کی بھی سفارش کی ہے۔

پاکستان میں دینی امور میں قانون سازی کے سلسلے میں پارلیمان کی مدد کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل قائم کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں ادارہ تحقیقات اسلامی اور وفاقی شرعی عدالت کو بھی اس سلسلے میں کچھ کام تفویض کیا گیا ہے' لیکن ان کے کام سے استفادہ کرنے کا انحصار حکومت وقت کے مزاج پر ہوتا ہے۔ اب تک بیشتر ان کے کام کو نظر انداز کیا جاتا رہا ہے (بلکہ ایک پارٹی کی تو خواہش

رہی ہے کہ کسی طرح ان سے چھٹکارا پایا جائے)۔

4- ایک ہی مسئلے پر مختلف مسلم ممالک کی پارلیمانیں مختلف اجتہاد کر سکتی ہیں۔ اس طرح اجتہاد' عالم اسلام میں اتحاد کے بجائے انتشار کا سبب بن سکتا ہے۔

5- چونکہ اجتہاد بذریعہ پارلیمان اجماع ہی کی ایک شکل ہے' اور اجماع کو اجتماعی قیاس قرار دیا جا سکتا ہے' اس لیے پارلیمانی اجتہاد پر بھی وہ شرائط لاگو ہونی چاہئیں جو قیاس کی صورت میں اجتہاد کرنے والوں پر عائد کی گئی ہیں۔

اس تمام بحث کے بعد ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جدید دور میں علامہ اقبال کا منشاء اور مطمع نظر ایک ایسا بین الاقوامی ادارہ قائم کرنا تھا جو ایسے جید علماء پر مشتمل ہو جو نہ صرف دینی امور میں مہارت رکھتے ہوں بلکہ دنیوی علوم سے بھی لیس ہوں۔ یہ علماء ہر مسلک اور مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہوں' لیکن فرقہ پرستی میں ملوث نہ ہوں' اور وہ بریلوی' دیوبندی' اہل حدیث اور شیعہ بن کر نہ سوچیں بلکہ مسلم بن کر سوچیں کیونکہ حضور نبی کریمؐ اسلام لے کر آئے تھے' کوئی فرقہ لے کر نہیں آئے تھے۔ اس ادارے کا نام "بین الاقوامی مجلس دینی تحقیق و اجتہاد" رکھا جا سکتا ہے۔ یہ بین الاقوامی مجلس دینی تحقیق و اجتہاد' اسلامی کانفرنس کی تنظیم (OIC) کے ذیلی ادارے کے طور پر بھی قائم کی جا سکتی ہے۔ اس کے پیش نظر فرقوں اور مسلکوں کے تعصب کی بیخ کنی کرکے اسلامی اتحاد قائم کرنا ہو۔

میں اس سلسلے میں تجویز کروں گا کہ اس بین الاقوامی مجلس دینی تحقیق و اجتہاد کا پہلا موضوع تحقیق و اجتہاد یہ معلوم کرنا ہو کہ جس روز حضور نبی اکرمؐ پر آیت:

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا

نازل ہوئی تھی' اس روز دین اسلام کی شکل کیا تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ!) غلط بیانی نہیں کر سکتا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے خود کہا ہے کہ "آج میں نے دین مکمل کر دیا ہے" اس لیے اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ جس روز یہ آیت نازل ہوئی' اس روز دین اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ مکمل ہو گیا تھا۔ اس دن کے بعد سے اس میں کوئی کمی کی جا سکتی ہے نہ بیشی۔ اگر اس میں کوئی کمی بیشی ہو گی تو وہ دین اسلام نہیں ہو گا۔ لہٰذا یہ بات نہایت ضروری ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ اس آیت کے نزول کے موقع پر دین کی شکل کیا تھی' یعنی حضورؐ کی حیات مبارکہ میں کلمہ' اذان' زکوٰۃ' نماز' حج' نکاح' طلاق' معیشت' معاشرت وغیرہ کی کیا شکل تھی۔ اتفاق رائے یا کثرت رائے سے اور اتحاد کے جذبے سے دین کی وہ شکل معلوم کرکے یا اجتہاد کرکے تمام اسلامی ممالک اور معاشرے دین کی اسی شکل کو اختیار کریں' تبھی ہم متحد ہو کر دنیا کے سامنے (ایک) دین اسلام کو پیش کر سکتے ہیں اور دین کو غالب کر سکتے ہیں' اور اس طرح رسول پاکؐ کی بعثت کا مقصد عظیم بھی پورا ہو جائے گا جو قرآن کے الفاظ میں یوں بیان کیا گیا ہے:

ھو الذی ارسل رسولہ بالھدی و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ

(وما علینا الا البلاغ)

بزم اقبال لاہور کے خصوصی منصوبے

قائداعظم محمد علی جناح
کی تقاریر و بیانات و پیغامات
(انگریزی و اردو)

انگریزی، چار جلدوں میں، ۱۹۳۴ء سے ۱۹۴۸ء تک کل صفحات تین ہزار سے زائد۔ خوبصورت مجلد، دبیز سفید اعلیٰ کاغذ (چاروں جلدیں چھپ کر شائع ہو چکی ہیں)
مرتب: خورشید احمد خان یوسفی مرحوم قیمت فی جلد /۳۵۰ روپے

******

"قائداعظم: تقاریر و بیانات" (اردو ترجمہ) معروف صحافی جناب اقبال احمد صدیقی نے قائداعظم محمد علی جناح کی انگریزی تقاریر و بیانات کا سلیس اردو میں ترجمہ کیا اور یہ ترجمہ بھی (۱۹۱۱ء سے ۱۹۴۸ء تک) چار جلدوں میں شائع ہو رہا ہے۔ پہلی جلد طبع ہو چکی ہے (۱۹۱۱ء-۱۹۳۱ء)۔ باقی تین جلدیں (۱۹۳۴ء-۱۹۴۸ء) طباعت کے مرحلے میں ہیں۔ قیمت جلد اول /۲۰۰ روپے دوسری، تیسری اور چوتھی جلد کی متوقع قیمت /۲۵۰ فی جلد۔

(کل جلدوں کی پیشگی بکنگ پر خصوصی رعایت)

تفصیلات کے لیے:

بزم اقبال، ۲ کلب روڈ، لاہور

فون ۶۳۶۳۰۵۶

مکالمہ

محمد الطاف حسین آہنگر

اقبالیات / اقبال ریویو میں شائع ہونے والے مقالات پر نقد و نظر کی ہم نے ہمیشہ حوصلہ افزائی کی ہے اور اختلافی نکتہ نظر کو بھی کشادہ دلی سے شائع کیا ہے۔

زیر نظر خط محمد سہیل عمر کے مقالے سزا و ناسزا کے حوالے سے موصول ہوا ہے جس میں ان کے نکتہ نظر سے اختلاف کیا گیا۔ قارئین اقبالیات کے استفادے کے لیے اسے شائع کیا جا رہا ہے۔ آپ بھی اقبالیات کے کسی مقالے پر اختلافی رائے رکھتے ہوں تو یہ صفحات آپ کے لیے بھی حاضر ہیں۔

(مدیر)

"سزا یا ناسزا" مقالے کو پڑھ کر یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ شبلی نے اپنے ترجمہ میں شاہ ولی اللہ کے افکار کی صحیح اور پوری طرح ترجمانی نہیں کی۔ ترجمے سے پتہ چلتا ہے کہ شاہ صاحب اس بات کے قائل تھے کہ "شعائر۔ حدود اور ارتفاقات کو فی الجملہ باقی رکھا جائے (ص 9) مضبوطی سے نافذ ہونا چاہیے اور ان کو کبھی ترک نہ کرنا چاہیے۔ (ص 1)

مگر سوال یہ اٹھتا ہے کہ اگر شاہ صاحب شعائر۔ حدود۔ ارتفاقات اور شرعی سزاؤں کو فی الجملہ باقی رکھنا چاہتے تھے اور ترک نہیں کرنا چاہتے تھے تو پھر یہ جملے کس نسبت میں لکھے گئے تھے

> "..... شعائر۔ حدود اور ارتفاقات میں اس قوم کی عادت کا اعتبار کیا جائے جس میں وہ (نبی) مبعوث ہوا ہے اور بعد میں آنے والے دوسرے لوگوں کے لیے بالکل تنگی نہ کر دی جائے" (ص 9)

سچ تو ہے کہ مولانا شبلی نے ان ہی الفاظ کے پس منظر میں شاہ صاحب کے خیالات کو اجاگر کرنے کی کوشش کی تھی۔ ہماری رائے میں انہوں نے ایسا کیا تو مجموعی طور پر کچھ غلط نہیں کیا۔

> "میں آپ کی اس بات سے متفق نہیں ہوں جو آپ یہ لکھتے ہیں کہ "اگر شبلی اپنے قارئین کو یہ بتا دیتے کہ شاہ صاحب کا بیان اصل میں یہ ہے کہ ..... اس مادہ شریعت کے تحت جو شعائر۔ حدود اور ارتفاقات مقرر کئے وہ بحیثیت مجموعی بعد والوں کے لیے بھی واجب العمل ہیں"

جب بعد میں آنے والے لوگوں کے لیے بالکل ہی تنگی نہ کر دی جائے' جیسے الفاظ

ہمارے سامنے موجود ہوں تو ایسی صورت میں "واجب العمل" کی بات کیونکر کی جا سکتی ہے۔ میں اس بات سے بخوبی واقف ہوں کہ شاہ صاحب نے ان الفاظ سے قبل اور بعد میں کچھ اور بھی کہا تھا۔ مگر "بعد میں.... تنگی نہ کر دی جائے" جیسے الفاظ ساری عبارت پر حاوی ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے "واجب العمل" جیسے الفاظ کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس سے اگر کسی نتیجہ پر پہنچا جا سکتا ہے تو یہی ہے کہ "... آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔"

آپ کا یہ کہنا کہ "علامہ نے اگر شبلی کی پیش کردہ تعبیر کو قبول نہ کیا ہوتا یا حجتہ اللہ البالغہ کی اصل عبارت کی پڑتال کر لی ہوتی تو شاید وہ اپنی تحریر کسی اور طرح رقم کرتے" یہاں پر بھی ہم آپ سے اتفاق کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔ علامہ اقبال نے اسلامی سزاؤں کے متعلق جو بھی لکھا وہ انہوں نے "حدیث کی مطابقت میں لکھا۔ ماخذ قانون کی حیثیت سے حدیث کی اہمیت و افادیت کے بارے میں ان کی رائے کیا تھی' وہ ہم سب تشکیل جدید کی وساطت سے خوب جانتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> For our present purposes .... were intended to be universal in their application (Reconstructin,136)

ان خیالات کے پشت پناہی کے لیے اقبال کو ایک ذریعہ چاہیے تھا جس پر انہوں نے شاہ صاحب کے خیالات سے اپنے آپ کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی۔ مقصد کہنے کا صرف یہ ہے کہ اگر شاہ صاحب کے خیالات اقبال کے سامنے نہ ہوتے۔ تب بھی وہ اپنے ان خیالات کا برملا اظہار کرتے۔

آپ کی رائے میں اقبال کے خیالات کچھ اور ہوتے اگر شبلی کے غلط ترجمہ سے وہ متاثر نہ ہوئے ہوتے اور اپنے نکتہ کو ثابت کرنے کے لیے آپ ناظرین کی توجہ علامہ اقبال کے 2 ستمبر 1929ء والے خط بنام سید سلیمان ندوی کی طرف مرکوز کروا رہے ہیں جس میں وہ لکھتے ہیں۔

> "علی ہذا القیاس' ارتفاقات میں شاہ صاحب کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اعتبار سے نافع ہوں' داخل ہیں۔ مثلاً نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ۔ اگر شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریح صحیح ہے تو حیرت انگیز ہے۔ اگر ان معاملات میں تھوڑی سی ڈھیل بھی دی جائے تو سوسائٹی کا کوئی نظام نہ رہے گا۔ ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے۔"

اس خط میں علامہ کی بے چینی بڑی عیاں ہے۔ مگر حق تو یہ ہے کہ اگر ان کو اعتراض ہے تو وہ یہ ہے کہ ارتفاقات میں نکاح و طلاق کے احکام بھی شامل کر دیئے گئے ہیں۔ وہ اس

تشریح کے حق میں نہیں ہیں۔ ہم سب جانتے ہیں کہ تشکیل جدید میں اصلاحی قانون برائے طلاق، علیحدگی اور وراثت کو اقبال نے اپنے دلائل سے صحیح ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ وہ ان کی دائمیت میں یقین رکھتے تھے۔ مگر اسلامی سزاؤں کے متعلق ان کی ایسی رائے نہیں تھی۔ وہ ان کو ارتفاقات کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں۔ ہمارے اس موقف کو علامہ کے 28 ستمبر 1929ء کے خط بنام سید سلیمان ندوی سے بھی تقویت مل جاتی ہے۔

> "... کل سیالکوٹ میں حجتہ اللہ البالغہ مطالعہ سے گزری۔ اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں۔ ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح و طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آ جاتے ہیں۔ کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟"

اس خط سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ اقبال کے نزدیک باقی معاملوں بمع اسلامی سزاؤں کے اگر سخت گیری نہیں کی جاتی ہے تو کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ لیکن نکاح و طلاق کے معاملے میں سخت گیری نہ کرنا اقبال کو حیرت انگیز لگتا ہے۔

ان دو خطوط کی بدولت آپ یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہتے تھے کہ سال 1929ء میں اقبال کے خیالات میں بڑی تبدیلی آئی تھی۔ مگر سچ تو یہ ہے کہ اسلامی سزاؤں کے متعلق اقبال نے جو بھی موقف اپنایا، وہ اس پر عمر بھر بالکل قائم و دائم رہے۔

آخر میں 1934ء کے ایک خط کی بنیاد پر آپ یہ باور کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ کہ اقبال کے خیالات میں نمایاں تبدیلی آئی تھی۔ علامہ نے خط میں لکھا تھا۔

> "میں ان معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا "امام" کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر غالباً" قرآن شریف میں مقرر ہے۔ ان کے متعلق امام کیوں کر رائے دے سکتا ہے؟"

اس خط میں ڈاکٹر اقبال جس بات کو اجاگر کرنا چاہتے ہیں۔ وہ "امام" کے اختیارات سے تعلق رکھتی ہے۔ اس خط میں اسلامی سزاؤں کے نفاذ العمل کے متعلق کوئی نکتہ نہیں ابھارا گیا ہے۔ دیگر ہمیں اس بات کو بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ اقبال نے اسلامی سزاؤں کے متعلق جو کچھ بھی کہا، وہ سب انہوں نے حدیث کی روشنی میں کہا۔ قرآن شریف کی روشنی میں نہیں۔ اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے ہم یہ وثوق کے ساتھ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ علامہ اقبال اسلامی سزاؤں کے متعلق قرآنی آیات کو تسلیم نہیں کرتے۔ یا آئندہ نسلوں کے لیے سختی کے ساتھ ان آیات کے احکام کے نفاذ کے حق میں نہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم سب یہ جانتے ہیں کہ اسلامی سزاؤں کے متعلق بنیادی قانون قرآن شریف میں موجود ہے اور اس مسئلے کو اگر باریک بینی سے جانچنا اور پرکھنا ہے تو اس کو قرآن شریف کی وساطت سے ہی سمجھنا

ضروری ہے۔

آخر میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اقبال نے اسلامی سزاؤں کے متعلق جو کچھ بھی تشکیل جدید میں کہا۔ اس موقف (Stand) کو تمام زندگی نہیں بدلا۔ اگر کچھ تذبذب ان کے دل میں پیدا ہوا وہ نکاح' طلاق' اور دیگر نجی امور کے متعلق اسلامی قانون میں رد و بدل اور سختی نہ برتنے کی گنجائش پیدا کرنے کی وجہ سے تھا۔ ہم سب جانتے ہیں کہ تشکیل جدید میں اقبال نے ان امور کے متعلق اسلامی فقہ کو سراہا ہے۔

محمد الطاف حسین آہنگر کوالالمپور (ملائشیا)

○

اخبار اقبالیات

مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت

بین الاقوامی اقبال سیمینار کا انعقاد

علامہ اقبال کے یوم پیدائش (۹ نومبر　　　) کی مناسبت سے ایرانی کونسلیٹ جنرل اسلام آباد' اقبال اکادمی پاکستان' شعبہ اقبالیات پنجاب یونیورسٹی لاہور اور خانہ فرہنگ ایران لاہور کے اشتراک سے ایک دو روزہ بین الاقوامی اقبال سیمینار بالی ڈے ان لاہور میں منعقد ہوا جس میں ملکی اور غیر ملکی ماہرین اقبالیات نے شرکت کی۔ امریکہ سے ممتاز ایرانی محقق خاتون ڈاکٹر ثمین دخت مقدم صفیاری' ترکی سے ڈاکٹر کلیم ایرقان ترکمن' بنگلہ دیش سے ڈاکٹر ابو سعید نور الدین نے شرکت کی' جبکہ ایرانی کونسلیٹ اسلام آباد سے علی ذوالعلم' خانہ فرہنگ ایران لاہور کے محمد علی بے تقصیر' ایرانی کونسلیٹ کے آقای جمشیدی نے خطاب فرمایا۔ ڈاکٹر نسیم حسن شاہ' ڈاکٹر وحید قریشی' سید افضل حیدر' ڈاکٹر رفیق احمد' ڈاکٹر منیر الدین چغتائی نے صدارت کی۔ پاکستان کے مختلف شہروں سے بھی ماہرین اقبالیات نے شرکت کی۔ ان میں پشاور سے سابق وائس چانسلر اسماعیل بھٹی' اسلام آباد سے ڈاکٹر رحیم بخش شاہین' کراچی سے حمزہ فاروقی' حیدر آباد سے پروفیسر گل حسن لطاری' آقای علی موسوی' ڈاکٹر یعقوب مغل' ملتان سے پروفیسر اسلم انصاری' لاہور سے پاکستان فلسفہ کانگرس کے صدر ڈاکٹر عبدالخالق' ڈاکٹر سلیم اختر' شعبہ اردو جامعہ پنجاب لاہور کے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اور ڈاکٹر تحسین فراقی' چیئرمین شعبہ فلسفہ لاہور کالج برائے خواتین پروفیسر عطیہ سید' ڈاکٹر آفتاب اصغر' پرنسپل اورینٹل کالج لاہور ڈاکٹر ظہور احمد اظہر نے خطاب کیا جبکہ ایرانی وزیر تعلیم میر مصطفیٰ سلیم کا پیغام پڑھ کر سنایا گیا۔ ممتاز عالم آقائے دکتر نیکی کا مقالہ بھی پڑھ کر سنایا گیا۔ صدر شعبہ اقبالیات جامعہ پنجاب پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم اکرام نے سیکرٹری کے فرائض سرانجام دیے۔ ممتاز ایرانی سکالر خاتون نے اقبال کے حضور نذرانہ عقیدت پیش کیا۔ اس موقع پر اسکالروں میں تحائف تقسیم کیے گئے اور اس تقریب کے انعقاد کے سلسلے میں ڈاکٹر وحید قریشی' ڈاکٹر محمد اکرم شاہ' ڈاکٹر وحید عشرت' مہندس کاظم سوہانی اور ایرانی کلچرل سنٹر کے ڈائریکٹر محمد علی بے تقصیر کی خدمات کو سراہا گیا۔

سکالر کالج میں یوم اقبال کی تقریب

سکالر کالج شادمان لاہور میں ۱۴ نومبر کو یوم اقبال کی تقریب منعقد ہوئی۔ ڈائریکٹر اقبال اکادمی ڈاکٹر وحید قریشی نے صدارتی خطاب کیا۔ وہی مہمان مقرر تھے۔ انھوں نے اقبال کے افکار' نوجوانوں کو اقبال کی نصیحت' تحریک پاکستان اور علامہ کے عمرانی افکار پر لیکچر دیا۔ اس سے قبل تقریب کے مہمان خصوصی ڈاکٹر وحید عشرت نے ڈاکٹر وحید قریشی کا تفصیل سے تعارف کراتے ہوئے ان کی علمی' تدریسی' تحقیقی اور انتظامی خدمات اور سرگرمیوں پر روشنی ڈالی۔ اس تقریب میں محمد سہیل عمر' نائب ناظم نے بھی شرکت کی۔

لاہور کالج برائے خواتین میں یوم اقبال کی تقریب

لاہور کے ممتاز تعلیمی ادارے لاہور کالج برائے خواتین میں ۸ نومبر کو یوم اقبال کی تقریب ہوئی جس کی صدارت اقبال اکادمی کے ناظم ڈاکٹر وحید قریشی نے کی۔ اس تقریب میں پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم اکرام صدر شعبہ اقبالیات پنجاب یونیورسٹی لاہور اور آقای بے تقصیر نے بھی خطاب کیا۔ پروفیسر عطیہ سید نے مقالہ پیش کیا۔

قومی صدارتی اقبال ایوارڈ (91-93ء)

اقبال ایوارڈ (91-93ء) کے سلسلے میں موصولہ منصفین کی رائے کو حتمی ترتیب دینے کے لیے اور حکومت پاکستان کی اعلیٰ اختیاراتی کمیٹی کو انعام دینے کی سفارش کے سلسلے میں 17 نومبر کو ایک اجلاس ہوا جس میں جسٹس (ر) عطا اللہ سجاد' شیخ منظور الٰہی' مختار مسعود' ڈاکٹر قاضی اے۔ قادر' مشفق خواجہ' ڈاکٹر نجم الاسلام' ڈاکٹر معین الرحمٰن' ڈاکٹر وحید قریشی' محمد سہیل عمر' اشفاق احمد خان' ڈاکٹر شہباز ملک کے علاوہ دیگر متعلقہ حضرات نے بھی شرکت کی۔

21 اپریل 1996ء کو شائع ہونے والی (13) کتب اقبالیات

اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے 21 اپریل 96ء (یوم وفات اقبال) کے موقع پر کتب شائع کیں جنہیں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ ان کتب میں اساسیات اقبال ڈاکٹر وحید قریشی' ے لالہ فام ڈاکٹر جاوید اقبال' فروغ اقبال ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' ایقان اقبال پروفیسر محمد منور' اقبال کی ابتدائی زندگی ڈاکٹر سلطان محمود حسین' فلسفہ ایران اقبال کی نظر میں محمد شریف بقا' نقش حق پروفیسر محمد اکبر منیر' لعل ء لقا بلوچی غوث بخش صابر' تحقیق اقبالیات کے مآخذ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اور ڈاکٹرنی۔

ایس۔ راجہ کی 'Iqbal-A Cosmopolitian' بی۔ اے۔ ڈار کی 'Dimensions of Iqbal' پروفیسر محمد منور کی 'Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadeed' ندیم شفیق کی Iqbal and the English Press of Pakistan شامل ہیں۔ یہ کتب تعداد میں 13 ہیں۔

اقبال ریویو خطبات نمبر کی اشاعت

اقبال ریویو اپریل 96ء کے بعد اکتوبر 96ء کا انگریزی شمارہ خطبات اقبال سے متعلق تھا۔ اس رسالے میں تمام مقالات تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے مباحث کے تناظر میں لکھے گئے ہیں۔ اس شمارے میں پروفیسر سید حسین نصر' زین العابدین' ڈاکٹر عبدالخالق' ڈاکٹر وحید عشرت' ڈاکٹر محمد معروف' ڈاکٹر نعیم احمد' ایس ایم نقیب العطاس' ڈاکٹر آصف اقبال اور ایم الطاف حسین آہنگر کے مقالات شامل ہیں۔ اسی طرح اقبالیات جنوری 97ء (موجودہ شمارہ) خطبات اقبال پر ہے۔

9 نومبر 1996ء کو کتب اقبالیات کی اشاعت

9 نومبر 96ء کو یوم پیدائش کے موقع پر 12 کتب شائع کی گئیں۔ ان کتب میں شیخ محمود شبستری کی کتاب گلشن راز اور اقبال کی گلشن راز جدید کا ترجمہ بھی شامل ہے۔ یہ ترجمہ پروفیسر شریف کنجاہی نے کیا۔ اس کے علاوہ سرگذشت اقبال ڈاکٹر عبدالسلام خورشید' اقبالیات نذیر نیازی عبداللہ شاہ ہاشمی' فکر اقبال کا عمرانی مطالعہ ڈاکٹر صدیق جاوید' موضوعات فکر اقبال پروفیسر سمیع اللہ قریشی' اقبال۔ ایک تحقیقی مطالعہ ڈاکٹر ملک حسن اختر' موضوع وار اشاریہ مضامین اقبال شناسی قمر عباس اور اردو تنقید کا رومانی دبستان ڈاکٹر محمد خان اشرف شائع ہوئیں۔

اقبالیات (فارسی) اور اقبالیات (اردو) جولائی 96ء کی اشاعت

اقبال اکادمی پاکستان نے اقبالیات (فارسی) کا شمارہ نمبر 11 اور اقبالیات (اردو) کا شمارہ جولائی 96ء شائع کیا۔ اقبالیات (فارسی) کی اشاعت میں خانہ فرہنگ ایران لاہور نے مالی تعاون کیا جبکہ ڈاکٹر عارف نوشاہی نے ادارت کی۔ اقبالیات (اردو) میں احمد رضا خان کا مقالہ خودی اور ثقافت' احمد جاوید کے مقالے وحدت الوجود کی دوسری قسط' ڈاکٹر محمد خورشید کا پنجاب کی سیاست اور اقبال' ڈاکٹر وحید عشرت کا تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے تیسرے خطبے خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم' محمد اصغر نیازی کا ارشاد الفحول از امام شوکانی کا ترجمہ' ڈاکٹر محمد نعمان کا علامہ اقبال اور بحر تری ہری' ڈاکٹر ظہور احمد اظہر کا اقبال اور ابن سعود (قسط اول) اور افضل حق قرشی کا نوادر شعر اقبال شائع ہوا۔

نیشنل سنٹر لاہور میں یوم اقبال

10 نومبر 96ء کو نیشنل سنٹر لاہور میں یوم اقبال کی تقریب ہوئی جس میں ڈاکٹر وحید عشرت مہمان مقرر تھے اور علامہ شبیر بخاری نے صدارت کی۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے اقبال اور قومی تعمیر نو کے موضوع پر لیکچر دیا جس میں انہوں نے کہا کہ پاکستان کی تشکیل اقبال اور قائد اعظم کی جدوجہد اور فکر کا ثمر ہے' لہٰذا پاکستان کے مسائل اس وقت تک حل نہیں ہوسکتے جب تک ہم اقبال اور قائد اعظم کے افکار پر اپنی سیاسی' عمرانی' ثقافتی اور معاشی تعمیر نہیں کرتے۔

الحمرا اور مزار اقبال پر نمائش کتب

اقبال اکادمی پاکستان کی کتب کی متعدد مقامات پر نمائش کی گئی اور 50 فیصد کمیشن پر کتب فروخت کی گئیں۔ ان مقامات میں الحمرا ہال میں تین مرتبہ' ہالی ڈے ان لاہور میں ایک مرتبہ اور مزار اقبال پر دو مرتبہ نمائش کتب کی گئی جہاں متعدد لوگوں نے نہ صرف اقبال اکادمی کی کتب کو دیکھا بلکہ خریداری بھی کی۔ اس موقع پر مزار اقبال پر ڈاکٹر وحید عشرت اور محمد رشید معاون ناظم انتظامی نے پھولوں کی چادر بھی چڑھائی۔

شعبہ ادبیات کے اسکالروں کی سرگرمیاں

شعبہ ادبیات کے اراکین محمد سہیل عمر' ڈاکٹر وحید عشرت' احمد جاوید' محمد اصغر نیازی اور انور جاوید نے سال رواں کے دوران اقبالیات کے ضمن میں اہم کام کیا۔ محمد سہیل عمر کے اقبال ریویو اور اقبالیات میں مقالات شائع ہوئے۔

ڈاکٹر وحید عشرت نے ریڈیو پر قائد اعظم کی ملی خدمات کے موضوع پر لیکچر دیا۔ اقبال ریویو میں Reconstruction of Islamic Thought- Review Article کے نام سے مقالہ شائع ہوا۔ اقبالیات جنوری 96ء میں اخبار اقبالیات مرتب کیا۔ اقبالیات جولائی 96ء میں علامہ اقبال کے تیسرے خطبے کا ترجمہ شائع ہوا۔ 21 اپریل 1996ء کو The Nation Lahore میں Iqbal's Concept of Meta Physics کے نام سے مقالہ شائع ہوا۔ سہ ماہی انشاء حیدر آباد میں مصور اقبال اسلم کمال کے موضوع پر مقالہ شائع ہوا۔ اس کے علاوہ انہوں نے متعدد تقریبات میں اقبال پر تقاریر کیں۔ ماڈل ٹاؤن لائبریری میں خدا کی ذات اور صفات کے موضوع پر مقالہ پڑھا۔ بین الاقوامی سیمینار منعقدہ 7 اور 8 نومبر کے انعقاد میں اہم کردار ادا کیا۔ خانہ فرہنگ لاہور (شاہراہ قائداعظم) کے فکر اقبال اور نوجوان نسل کی ذمہ داریاں کے موضوع پر منعقدہ کل ملکی مقابلے کے ممتحن کے فرائض سرانجام دیے۔ ایم فل اقبالیات کے پروفیسر ظفر اقبال اور دیگر

کئی طلبہ کی رہنمائی کی۔ شعبہ اسلامیات جامعہ پنجاب لاہور کی طالبات صبا نواز' حمیرا ظفر کی اقبال کے موضوع پر مقالات کی رہنمائی کی۔ 21 اپریل 96ء کو جامعہ پنجاب کے سینٹ ہال لاہور میں منعقدہ مذاکرے میں اقبال کا فلسفہ انقلاب کے نام سے مقالہ پیش کیا۔ اقبال اکادمی سے شائع ہونے والی 25 کتب کی تدوین و ترتیب' کمپوزنگ اور طباعت کے امور کی نگرانی کی۔ اکادمی ادبیات پاکستان اسلام آباد میں گولڈن جوبلی تقریبات کے سلسلے میں منعقدہ کانفرنس میں ناظم اکادمی کے ساتھ شرکت کی۔ سیالکوٹ فورم کے اجلاس منعقدہ انٹرنیشنل ہوٹل لاہور میں مہمان مقرر کے طور پر خصوصی خطاب کیا اور اکادمی میں فرائض منصبی کے علاوہ لائبریری امور اور ملکی اور غیر ملکی مہمانوں کی پذیرائی کی۔ متعدد کتب کے دیباچے لکھے۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے اقبال ایوارڈ (91-93ء) کے سلسلے میں تمام مراحل کی تکمیل کی۔

احمد جاوید' محقق نے مجدد الف ثانیؒ اور اقبال کا تنقیدی مطالعہ کے ضمن میں وحدت الوجود پر دو مقالات لکھے جو اقبالیات میں شائع ہوئے۔ مزید کام جاری ہے۔ اساسیات اقبال' ارمغان حجاز ترجمہ مسعود قریشی اور متعدد دوسری کتب کی تصحیح کی۔ متعدد کتب پر ماہرانہ رائے دی اور بعض کتب کے اغلاط نامے تیار کیے۔ بھارت کے شہر بنگلور سے نکلنے والے مجلّہ سوغات میں ان کا کلام شائع ہوا۔ بعض تحقیقی کاموں میں ناظم اور معاون ناظم کی معاونت کی۔

محمد اصغر نیازی نے امام شوکانی کی فقہ پر معروف کتاب ارشاد الفحول کا ترجمہ سنت کے باب تک مکمل کر لیا ہے۔ ان کے ترجمے کی تین اقساط چھپ چکی ہیں جبکہ چوتھی اور پانچویں اشاعت کی منتظر ہیں۔ معاون ناظم (ادبیات) کی اقبال ایوارڈ' خط و کتابت اور استفسارات کے سلسلے میں بھی معاونت کی۔

انور جاوید نے پروفیسر انجم رومانی کی کتاب "منتخب کلام اقبال (فارسی) کے ترجمے اور اشاریہ کلیات اقبال کا ابتدائی کام کیا اور اقبالیات کی تدوین اور پروف خوانی کی۔ ستار طاہر کے مقالات کی تدوین کر رہے ہیں۔

مشفق خواجہ کے ساتھ نشستیں

ممتاز محقق مشفق خواجہ اقبال ایوارڈز کے سلسلے میں 17 نومبر کو لاہور تشریف لائے تو ان کے ساتھ 19 نومبر' 21 نومبر اور 26 نومبر کو تین خصوصی نشستیں ہوئیں۔ 19 نومبر کی نشست میں ڈاکٹر وحید قریشی (ناظم) محمد سہیل عمر (نائب ناظم) ڈاکٹر تحسین فراقی اور ڈاکٹر وحید عشرت نے شرکت کی جس میں اقبال نامہ کی جلد اول اور دوم پر ڈاکٹر تحسین فراقی کے کام کا جائزہ لیا گیا اور محسوس کیا گیا کہ اگرچہ ڈاکٹر فراقی نے اس سلسلے میں بہت زیادہ وقت لیا ہے' تاہم ان کا کام قابل تعریف ہے' معیاری ہے اور آئندہ تدوین خطوط کے سلسلے میں رہنمائی فراہم کرتا ہے۔

دوسری نشست 21 نومبر کو منعقد ہوئی۔ اجلاس کی صدارت مقتدرہ قومی زبان کے صدر نشین جناب افتخار عارف نے کی۔ اجلاس میں مشفق خواجہ کے علاوہ ڈاکٹر وحید قریشی' ڈاکٹر وحید

عشرت' محمد سہیل عمر اور احمد جاوید نے شرکت کی۔ اجلاس میں فیصلہ کیا گیا کہ اقبال اکادمی قاموس اقبال کا ایک جلدی ایڈیشن تیار کرے۔ اور اسی طرح اقبال کی اردو اور انگریزی سوانح ایک جلد میں مستند تیار کرے۔ اس کام کے لیے کسی محقق اور ادیب کو مقرر کیا جائے۔ اسی طرح ڈاکٹر وحید عشرت کا خطبات اقبال کا ترجمہ جب تیار ہو جائے تو ان تینوں منصوبوں کو اکادمی کے اشتراک سے مقتدرہ قومی زبان شائع کر دے گی۔ مقتدرہ قومی زبان کے صدر نشین نے کہا کہ ارشاد الفحول کا ترجمہ جو محمد اصغر نیازی نے کیا' مقتدرہ چھاپنے پر رضامند ہے۔ مشفق خواجہ نے تجویز دی کہ اقبال کی بچوں پر نظموں کو پکٹوریل بنا کر چھاپا جائے کہ بچوں میں اقبال مقبول ہو سکے۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے ایک اعتراض کے جواب میں وضاحت کی کہ بعض منصوبے ایسے ہیں جو بظاہر علمی نہیں مگر ہم محض اس لیے ان پر عمل کر رہے ہیں کہ اقبال کو پاکستان کے دور دراز علاقوں اور عوامی سطح تک لوگوں میں مقبول کریں۔ اجلاس میں اکادمی کے علمی منصوبوں کو سراہا گیا اور تجویز کیا گیا کہ گجراتی میں بھی اقبال پر کتابیں چھاپی جائیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے بتایا کہ اکادمی اقبال کے تراجم گجراتی میں بھی شائع کیے ہیں۔

محمد سہیل عمر نائب ناظم کی رخصت ختم

محمد سہیل عمر نائب ناظم ایک سال کی رخصت پر تھے جو انہوں نے علمی اور تحقیقی کام کے سلسلے میں لی تھی۔ محمد سہیل عمر نے 11 نومبر 96ء کو اپنی بقیہ چھٹیاں منسوخ کروانے کے بعد اپنی نشست پر دوبارہ کام شروع کر دیا ہے اور چھٹیوں کے دوران کیے گئے اپنے علمی اور تحقیقی کاموں کی تفصیل ناظم اکادمی کو پیش کر دی ہے۔ اپنی تعطیلات کے محمد سہیل عمر اقبال ریویو کی ادارت کا فریضہ سرانجام دیتے رہے۔

سیلاب سے اقبال اکادمی کو نقصان

اقبال اکادمی پاکستان کا سٹور اور شعبہ فروخت 116 میکلوڈ روڈ پر واقع ہے جو ایک نشیبی علاقہ ہے۔ امسال ہونے والی شدید اور لگاتار بارش کے باعث پورا لاہور شہر سیلاب کی زد میں آ گیا۔ شہر میں متعدد مقامات پر چار پانچ فٹ پانی کھڑا رہا۔ اقبال اکادمی پاکستان کے ذخیرہ کتب میں بھی پانی آ گیا اور جمعے اور ہفتے کی تعطیل ہونے کی وجہ سے کاغذ اور کتب کو سنبھالنا مشکل ہو گیا سٹور میں چار فٹ پانی کھڑا رہنے کی وجہ سے کاغذ اور کتب کو پانی نے برباد کر دیا جس میں اقبالیات جولائی 96ء اور نئی کتب کا بہت بڑا ذخیرہ تھا۔

گوشہ ء اقبالیات کو اعزازی کتب کی فراہمی

ڈاکٹر وحید قریشی نے متعدد کالجوں اور یونیورسٹیوں میں گوشہ ء اقبالیات قائم کرنے کے لیے اعزازی کتب فراہم کیں۔ ان میں سکالر کالج شادمان لاہور' فنانس ڈیپارٹمنٹ حکومت پاکستان لاہور' نیشنل بک فاؤنڈیشن لاہور' داتا گنج بخش لائبریری' لیاقت میموریل لائبریری راولپنڈی کے نام شامل ہیں۔ اس کے علاوہ متعدد دانشوروں' محققین اور طلبہ کو بھی اعزازی طور پر کتب اور بروشر دیے گئے۔

بین الاقوامی سطح پر عطیات کتب

بھارت' جرمنی اور انگلینڈ کے اداروں کے علاوہ متعدد غیر ملکی ماہرین اقبالیات کو بھی کتب کے عطیات دیے گئے' جن میں پروفیسر جگن ناتھ آزاد' خلیق انجم دہلی اور متعدد دوسرے ادارے بھی شامل ہیں۔

ممتاز محقق اقبالیات سید نور محمد قادری کا انتقال

ممتاز محقق اقبالیات سید نور محمد قادری 14 نومبر 1996ء/2 رجب المرجب 1417ھ جمعرات کو 70 سال کی عمر میں واہ کینٹ میں وفات پا گئے۔ خدا ان کی مغفرت کرے۔ آمین!
ان کے صاحبزادے سید محمد عبداللہ قادری نے بتایا کہ سید نور محمد قادری مرحوم کو چک 15 شمالی گجرات میں دفن کیا گیا ہے جو ان کا آبائی شہر تھا۔ آپ نے اقبال کا آخری معرکہ' اقبال کے دینی اور سیاسی افکار اور اقبال اور میلاد شریف کے نام سے اہم کتب تصنیف کیں اور علمی جرائد میں ان کے کئی مقالات شائع ہوئے۔ اہل علم و دانش میں آپ قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ چک 15 شمالی گجرات میں اقبالیات اور علمی و دینی کتب و رسائل پر مبنی ان کا ذاتی کتب خانہ بھی تھا۔ کچھ عرصے سے آپ علیل تھے اور اپنے بیٹے سید محمد عبداللہ قادری کے پاس واہ کینٹ 20F/225 میں مقیم تھے جہاں ان کا انتقال ہوا۔ اناللہ وانا الیہ راجعون!

تاجکستان کے دارالحکومت دوشنبے میں یوم اقبال کی تقریب

تاجکستان کے دارالحکومت دوشنبے میں پچھلے سال کی طرح امسال بھی یوم اقبال کی تقریب منعقد کی گئی۔ اس تقریب کا اہتمام انجمن اقبال دوشنبے اور تاجکستان میں سفارت خانہ پاکستان نے کیا تھا۔ اس موقع پر ایک کتابچہ تقسیم کیا گیا جس کا نام "پاکستانی شاعری سے انتخاب" تھا۔ یہ کتابچہ تاجک زبان میں تھا۔ اس موقع پر ممتاز پاکستانی سکالر اور ادبیات فارسی کے استاد ڈاکٹر صدیق شبلی

نے خطاب کیا۔ اس تقریب میں تاجک' ایرانی' امریکی اور پاکستانی دانشوروں اور عوام نے شرکت کی۔ پاکستانی سفارت کار جاوید حفیظ نے یہ کتابچہ اقبال اکادمی کی لائبریری کے لیے بھی ارسال کیا ہے۔

قازقستان کے علمی اور ثقافتی وفد کی اقبال اکادمی میں آمد

اقبال اکادمی پاکستان کا 14 دسمبر 96ء کو قازقستان کے ایک اعلیٰ سطحی علمی اور ثقافتی وفد نے دورہ کیا۔ ان میں پروفیسر مصطفیٰ رسولی (Mustafa Rusuli) ریکٹر قازق' ترکش انٹرنیشنل یونیورسٹی قازقستان' پروفیسر بولس بیک علی موبیکوف (Bolisbeck Alimbeckov) پروفیسر ڈومیائی' اشایوف (Dzumzai Istayev) پروفیسر سیرک زہماگلوف (Serik Zhumagulov) صدر شعبہ امور خارجہ ترسوعلی کوزوف' فرسٹ ڈپٹی منسٹروزارت ثقافت ازبکستان' ڈاکٹر بیوت بی ممبرا رکن قازقستان انسٹی ٹیوٹ آف سائنس قازقستان شامل تھے۔ وفد کو اقبال اکادمی پاکستان کے ڈائریکٹر ڈاکٹر وحید قریشی' محمد سہیل عمر ڈپٹی ڈائریکٹر اور ڈاکٹر وحید عشرت اسسٹنٹ ڈائریکٹر (ادبیات) نے اکادمی کی تاریخ' اس کی علمی اور ادبی سرگرمیوں سے متعارف کرایا اور اکادمی کی لائبریری پر بریفنگ دی۔ وفد کے اعزاز میں مقامی ہوٹل میں ظہرانہ دیا گیا جس میں احمد ندیم قاسمی' ڈاکٹر ظہور احمد اظہر' قاضی جاوید اور سرفراز سید نے بھی شرکت کی۔ اس موقع پر وفد کے ارکان کو کتب بھی دی گئیں۔

پروفیسر ڈاکٹر انور دل کی اقبال اکادمی میں آمد

امریکہ کی انٹرنیشنل یونیورسٹی کے لبرل اینڈ انٹرڈ سپلنری مطالعے کے شعبہ میں زبان اور ابلاغیات کے پاکستانی نژاد پروفیسر ڈاکٹر انور۔ ایس۔ دل نے اقبال اکادمی پاکستان کا دورہ کیا۔ اس موقع پر ڈاکٹر وحید قریشی نے ان کی خدمت میں اکادمی کی تازہ کتب پیش کیں اور اکادمی کے قیام کے اغراض و مقاصد سے آگاہ کیا۔

پنجاب یونیورسٹی لاہور میں یوم اقبال کی تقریب

پنجاب یونیورسٹی لاہور میں 18/ دسمبر 1996ء بدھ کو دس بجے صبح سینٹ ہال علامہ اقبال کیمپس میں یوم اقبال کی تقریب منعقد ہوئی جس کی صدارت وائس چانسلر محمد صفدر نے کی جبکہ ڈاکٹر جاوید اقبال نے جلسے کی صدارت کی۔ جلسے میں ڈاکٹر ظہور احمد اظہر اور ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا نے اپنے مقالات پڑھے جو بہت سراہے گئے' بعد میں وائس چانسلر محمد صفدر نے بھی خطاب فرمایا۔

گورنمنٹ کالج شیخوپورہ کے طلبا کی اکادمی میں آمد

گورنمنٹ کالج شیخوپورہ کے بی۔ اے کے طلبا نے ممتاز اقبال شناس اور صدر شعبہ اردو پروفیسر ڈاکٹر سلطان محمود حسین کی سربراہی میں اقبال اکادمی کا دورہ کیا۔ اقبال اکادمی کے اسسٹنٹ ڈائریکٹر (ادبیات) ڈاکٹر وحید عشرت نے طلبا کی طرف سے علامہ اقبال کے افکار و حیات کے بارے میں اٹھائے گئے سوالات کے جوابات دیئے۔ اقبال لائبریری کے بارے میں بتایا کہ اس میں علامہ اقبال پر ہر لکھی گئی کتاب موجود ہے' خواہ وہ کسی بھی زبان میں' کہیں بھی لکھی گئی ہو۔ طلبا نے مزار اقبال پر بھی حاضری دی اور بزم اقبال اور اقبال میوزیم (جاوید منزل) بھی گئے۔

ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری کو صدمہ

ادارہ تحقیقات اسلامی' اسلام آباد کے ڈائریکٹر جنرل اور اقبال اکادمی پاکستان کی مجلس حاکمہ کے رکن جناب ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری کی اہلیہ 10 دسمبر 1996ء کو الشفاء انٹرنیشنل ہسپتال اسلام آباد میں انتقال کر گئیں انا للہ و انا الیہ راجعون! مرحومہ عربی کے ممتاز عالم مولانا محمد ناظم ندوی کی صاحبزادی اور ایک نیک خاتون تھیں۔ ان کی عمر 60 سال تھی۔ اقبال اکادمی پاکستان کے ارکان کا ایک تعزیتی اجلاس ڈاکٹر وحید قریشی کی صدارت میں ہوا' جس میں مرحومہ کے لیے دعائے مغفرت کی گئی اور ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری سے اظہار تعزیت کیا گیا۔ اجلاس میں خدا سے دعا کی گئی کہ وہ انصاری خاندان کو یہ صدمہ برداشت کرنے کی قوت عطا فرمائے۔ آمین!

بزم اقبال لاہور کی گولڈن جوبلی تقریبات پاکستان کے سلسلے میں پیشکش

بزم اقبال لاہور گولڈن جوبلی تقریبات پاکستان کے موقع پر حضرت قائداعظمؒ کی انگریزی تقاریر و بیانات پر مشتمل چار جلدیں شائع کر رہی ہے' تین جلدیں چھپ گئی ہیں جبکہ چوتھی زیر طبع ہے۔ یہ تقاریر خورشید احمد خان نے مرتب کی ہیں۔ بزم اقبال ان چار جلدوں کو اردو میں بھی شائع کر رہی ہے۔ ترجمہ ممتاز صحافی اقبال احمد صدیقی نے کیا ہے۔ پہلی جلد 1911ء سے 1931ء' دوسری جلد 1931ء سے 1941ء' تیسری جلد 1942ء سے 1945ء اور چوتھی جلد 1945ء سے 1948ء تک کی تقاریر اور بیانات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کی اشاعت کا منصوبہ سابق معتمد بزم اقبال ڈاکٹر وحید قریشی نے مرتب کیا تھا' جسے ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار تکمیل کی منزل تک پہنچا رہے ہیں۔

ممتاز ماہر اقبالیات ڈاکٹر عبد المغنی

متھیلا یونیورسٹی بہار کے وائس چانسلر بن گئے

بھارت کے معروف ادیب' نقاد اور ماہر اقبالیات ڈاکٹر عبد المغنی کو متھیلا یونیورسٹی بہار کا وائس چانسلر مقرر کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر عبد المغنی نے اقبال اور عالمی ادب' اقبال کا نظام فن اور اقبال کا

مسئلہ خودی' جیسی معروف کتب لکھ کر اقبالیات میں بلند مقام پیدا کیا' ان کی اول الذکر دو کتب اقبال اکادمی پاکستان نے بھی شائع کی ہیں۔

اخوت اکادمی اسلام آباد کا اقبال سیمینار

اخوت اکادمی اسلام آباد' 5 مارچ 1995ء کو قائم ہونے والا منفرد علمی و تحقیقاتی ادارہ ہے' جو ہر سال اقبال پر ایک خصوصی سیمینار کا اہتمام کر رہا ہے۔ امسال نومبر کے مہینے میں انھوں نے اقبال سیمینار کا انعقاد کیا' جس میں ممتاز اہل علم حضرات نے شرکت کی اور اپنے مقالات پڑھے۔ اکادمی یہ مقالات شائع بھی کرے گی۔

پروفیسر ماریا کی پاکستان آمد

ممتاز سکالر پروفیسر ماریا برمنین (مجاہدہ خانم) پروفیسر مطالعات اسلام سینڈیاگو یونیورسٹی امریکہ 29 دسمبر96ء کو اقبال اکادمی تشریف لائیں۔ آپ عربی' اردو اور فارسی زبانیں بھی روانی سے بولتی ہیں۔ آپ اسلامی تاریخ' تصوف اور علوم پر ماہرانہ نظر رکھتی ہیں اور امریکی یونیورسٹی میں ان علوم کی استاد ہیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی' محمد سہیل عمر اور ڈاکٹر وحید عشرت نے ان کے ساتھ اقبال اور دیگر موضوعات پر تبادلہ خیال کیا اور انھیں اکادمی کی کتب اور رسائل پیش کئے۔

تاریخی عمارت پر تجاوزات

116 میکلوڈ روڈ کی تاریخی عمارت جہاں علامہ اقبالؒ پندرہ سال مقیم رہے' مسلسل تجاوزات کی زد میں رہی ہے' یہ عمارت محکمہ آثار قدیمہ کے تحت ایک تاریخی یادگار قرار دی جاچکی ہے۔ اقبال اکادمی پاکستان کی مطبوعات کا سٹاک اور محل فروخت اس عمارت میں قائم ہے۔ حال ہی میں ایک ہمسائے نے بیرونی دیوار گرا کر دکانیں قائم کرلیں۔ یہ واقعہ 2 اور 3 جنوری 97ء کی رات کو پیش آیا۔ اقبال اکادمی اور محکمہ آثار قدیمہ نے اس کا بروقت نوٹس لیا اور ان دونوں کی مشترکہ کوششوں سے دیوار دوبارہ تعمیر ہوگئی ہے۔ اس سلسلے میں مقامی پولیس نے بھرپور تعاون کیا۔

ڈاکٹر سی۔ ڈبلیو ٹرال کی اکادمی آمد

ممتاز سکالر اور مستشرق ڈاکٹر سی۔ ڈبلیو۔ ٹرال نے اقبال اکادمی پاکستان کا دورہ کیا اور ڈاکٹر وحید قریشی ڈائریکٹر' محمد سہیل عمر ڈپٹی ڈائریکٹر اور ڈاکٹر وحید عشرت سے مختلف امور پر تبادلہ خیال کیا اور اکادمی کی لائبریری دیکھی۔ محمد اکرام چغتائی بھی ان کے ہمراہ تھے۔ ڈاکٹر ٹرال طویل عرصہ پاکستان میں رہے ہیں۔ انھوں نے اورینٹل کالج جامعہ پنجاب سے اردو سیکھی۔ آج کل وہ ترکی میں مسیحیت پر اور روم اٹلی میں اسلام پر لیکچر دے رہے ہیں۔